পাশ্চাত্য দর্শন

(WESTERN PHILOSOPHY)

[কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় : স্নাতক শ্রেণীর জন্য]

শ্রীরমেশ চন্দ্র মুন্সী, এম. এ (দর্শন ও ইংরাজী), বি. টি. বি. এল,
দর্শনশাস্ত্রের প্রধান অধ্যাপক, ভিক্টোরিয়া ইনস্টিটিউসন (স্পনসর্ড কলেজ),
কলিকাতা, প্রাক্তন অধ্যক্ষ, বাজকুল মিলনী মহাবিদ্যালয়
(স্পনসর্ড কলেজ), মেদিনীপুর।

বৈকুণ্ঠ বুক হাউস
১৮৩, বিধান সরণি, কলিকাতা-৬

প্রকাশক :

জে, এন, সাহা
বৈকুণ্ঠ বুক হাউস
১৮৩, বিধান সরণি
কলিকাতা-৬

প্রথম প্রকাশ : নভেম্বর, ১৯৫৯

মুদ্রাকর :

শ্রীমনোতোষ শাতরা
জয়গুরু প্রেস
৭ নং রমাপ্রসাদ রায় লেন
কলিকাতা-৬

গ্রন্থকারের নিবেদন

কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের অন্তর্গত স্নাতক শ্রেণীর দর্শনশাস্ত্রের নূতন পাঠ্যসূচী অনুযায়ী 'পাশ্চাত্ত্য দর্শন' গ্রন্থটি রচিত হইল। এই গ্রন্থে পাশ্চাত্ত্য দর্শনের পাঠ্য বিষয়গুলি সরল মাতৃভাষায় বিবৃত করিয়া আমি ছাত্রছাত্রীদের নিকট ইহা সহজ-বোধ্য করিবার চেষ্টা করিয়াছি। সকলে এই গ্রন্থ পাঠ করিয়া তৃপ্তি লাভ করিলে আমার শ্রম সার্থক হইবে।

পরিশেষে ইহা উল্লেখযোগ্য যে, আমি এই গ্রন্থের প্রয়োজনীয় ও উপযুক্ত মান সংরক্ষণের নিমিত্ত John Hospers-এর রচিত 'An Introduction to Philosophical Analysis'-গ্রন্থটি হইতে কতিপয় পঙ্‌ক্তির অনুবাদ করিয়াছি এবং ডঃ সতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, অধ্যাপক হরিদাস বন্দ্যোপাধ্যায়, ডঃ নীরদবরণ চক্রবর্তী প্রমুখ প্রখ্যাত লেখকদের গ্রন্থসমূহ হইতে কিছু কিছু অংশ কৃতজ্ঞতার সহিত উদ্ধৃত করিয়াছি।

প্রকাশক বৈকুণ্ঠ বুক হাউস-এর সাহায্যের জন্য আমি তাঁহাদিগকে আন্তরিক ধন্যবাদ জানাইতেছি।

নিবেদক

শ্রী রমেশ চন্দ্র মুন্সী,

SYLLABUS

(Calcutta University)

General (Western) Philosoply (Pass)

(পাশ্চাত্ত্য দর্শন)

Full Marks-50

Paper—II Group A

1. **Empiricism, Rationalism, criticism.**
2. **Realism, Idealism and their Varieties.**
3. **Substance and Causality.**
4. **Nature of Value.**

সূচীপত্র

তৃতীয় অধ্যায়

চতুর্থ অধ্যায়

পঞ্চম অধ্যায়

পাশ্চাত্য দর্শন

ভূমিকা (Introduction)

সমগ্র বিশ্ব অর্থাৎ জীব, জগৎ, ঈশ্বর প্রভৃতি সকল বিষয়ের বিচারগ্রাহ্য পূর্ণ ও সুসংবদ্ধ জ্ঞানকে দর্শন (Philosophy) আখ্যা দেওয়া হয়। জগতের প্রত্যেক বস্তুর দুইটি দিক রহিয়াছে—একটি হইল বাহ্যিক দৃশ্যমান রূপ বা অবভাস 'appearance' আর অপরটি হইল ইন্দ্রিয়াতীত মূল আন্তর সত্তা (reality)—যাহা দৃশ্যমান রূপের অন্তর্নিহিত তত্ত্ব অর্থাৎ বস্তুর প্রকৃত স্বরূপ। বস্তুর বহিঃপ্রকাশ ও উহার আন্তর স্বরূপ—উভয় দিকই দর্শনের আলোচ্য বিষয়। "দর্শন সকল বস্তুর বা জীবজগতের তত্ত্ব ও অবভাস, আন্তর সত্তা ও বাহ্যরূপ, স্বরূপ ও আপেক্ষিক রূপ (noumena and phenomena, reality and appearance) এতদুভয়েরই আলোচনা করে এবং বিচারপূর্বক তাহাদের জ্ঞান লাভ করিবার ও সম্বন্ধ নির্ণয় করিবার চেষ্টা করে।" (ডঃ সতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় প্রণীত 'ভারতীয় ও পাশ্চাত্য দর্শন')। দর্শনের লক্ষ্য হইল—জগৎ ও জীবনের বাহ্যরূপ ও ক্রিয়ার জ্ঞান হইতে উহাদের অন্তর্নিহিত তত্ত্বের জ্ঞান লাভ করা।

'Wonder is the parent of philosophy'—দার্শনিক অভিজ্ঞতার মূলে রহিয়াছে বিস্ময়—বহুদিন পূর্বে গ্রীক দার্শনিক প্লেটো এই কথা বলিয়াছিলেন। এই বাক্যটিকে একটু পরিষ্কার করিলে দেখা যাইবে যে, যে সকল বিষয় বা ঘটনার অন্তর্নিহিত কারণ আপাত অভিজ্ঞতায় পাওয়া যায় না বা যাহার তাত্ত্বিক বিশ্লেষণ সহজসাধ্য নয়—তাহাই বিস্ময়কর বলিয়া প্রতিভাত হয়। রূপ-রস-শব্দ-গন্ধময় জগতের অনন্ত বৈচিত্র্য ও অসীমতা আমাদের চিত্তে গভীর বিস্ময়ের সৃষ্টি করিয়া থাকে। ফলে সেই বিস্ময়কর জগতের রহস্য উদ্ঘাটন করিবার কৌতূহল মানব মনে স্বভাবতঃই নানাপ্রকার প্রশ্ন জাগাইয়া তোলে। সেই সকল প্রশ্নের সমাধানের প্রচেষ্টা ও বিজ্ঞানসম্মত যৌক্তিক আলোচনা হইতেই দর্শনের উৎপত্তি—সাধারণভাবে ইহা বলা যায়।

আমি কে? আমি—নিরপেক্ষ কোন স্বতন্ত্র জগতের অস্তিত্ব আছে কি? যদি থাকে, তবে সেই জগতের সংগে জীবের সম্বন্ধই বা কি? সেই জগৎ

ও জীবের ঊর্দ্ধে বিশ্ব নিয়ন্তা বলিয়া কেহ আছেন কি না? জীব-জগৎ-ব্রহ্ম সম্পর্কীয় এই সকল প্রশ্নই দর্শনশাস্ত্রের মৌলিক প্রশ্ন।

বাংলা ভাষায় 'দর্শন' শব্দের ধাতুগত অর্থ হইতেছে দেখা বা জানা। কিন্তু যে কোন জ্ঞান বা অভিজ্ঞতাকেই দার্শনিক আখ্যা দেওয়া যায় না। যে অভিজ্ঞতার সাহায্যে স্বরূপতঃ বিষয় বোধ হয় তাহাকেই দার্শনিক অভিজ্ঞতা বলা যায়। এবং যে শাস্ত্র সত্যের স্বরূপ উপলব্ধির পক্ষে সহায়ক তাহাই দর্শনশাস্ত্র। 'দর্শন' শব্দটির ইংরাজী প্রতিশব্দ হইতেছে Philosophy—ইহার অর্থ (Philos—love, sophia-wisdom) অর্থাৎ জ্ঞানানুরাগ বা সত্যানুরাগ।

এখন প্রশ্ন হইতেছে যে, দর্শনের আলোচ্য বিষয় বলিতে আমরা কি বুঝি? ইহার উত্তরে সাধারণভাবে বলা যায় যে, সমগ্র বিশ্ব ও সার্বিক অভিজ্ঞতাই দর্শন শাস্ত্রের আলোচ্য বিষয়। পাশ্চাত্ত্য দার্শনিক জন কেয়ার্ডের মতে, মানব অভিজ্ঞতা ও সমগ্র বাস্তব জগতের মধ্যে এমন বস্তু নাই যাহা দার্শনিক আলোচনার বহির্ভূত। "পরমাত্মা, জীবাত্মা, জড়, প্রকৃতি, বুদ্ধি, মন, ইন্দ্রিয়, প্রাণ, সূক্ষ্ম ও স্থূল ভূতবর্গ সবই দার্শনিক বিচারের বিষয়ীভূত। এক কথায় বলা যাইতে পারে সদসদ্ অখিল বস্তুই দার্শনিক বিচারের, তথা দার্শনিক জ্ঞানের বিষয় হইতে পারে। অতএব তত্ত্ব ও অবভাস (phenomena and noumena, appearance and reality) উভয় বিষয়েই দার্শনিক আলোচনা হইতে পারে। এমন কি নীতি (morality), ধর্ম (religion), শিক্ষা (education), সমাজ (society), বিজ্ঞান (science), কলা (art), যুদ্ধ ও শান্তি (war and peace), হিংসা ও অহিংসা (violence and non-violence) প্রভৃতি বিষয়েরও দার্শনিক আলোচনা (philosophy) হইতে পারে।" (ডঃ সতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় প্রণীত 'ভারতীয় ও পাশ্চাত্ত্য দর্শন') এক কথায়, দর্শন সমগ্র বিশ্বের মূল সত্তার স্বরূপ উদ্‌ঘাটিত করিয়া প্রকাশমান জগতের ব্যাখ্যা দান করে এবং বিভিন্ন ঘটনার বৈচিত্র্যের মধ্যে নিহিত মূলগত ঐক্যের সন্ধান দিবার চেষ্টা করে।

অবশ্য এক্ষেত্রে ইহা উল্লেখযোগ্য যে, সমগ্র জগৎ ও জীবন দর্শনের আলোচ্য বিষয় হইলেও সকল বিষয়ের পুঙ্খানুপুঙ্খ জ্ঞান দান করা ইহার কার্য নহে। বিশ্বের বিভিন্ন বিভাগের বিস্তারিত জ্ঞানদান করিবার দায়িত্ব বিভিন্ন বিজ্ঞানের। দর্শনের কার্য হইল বিভিন্ন বিজ্ঞান হইতে বিভিন্ন তথ্য ও উপকরণ সংগ্রহ

করিয়া সেগুলির মধ্যে সামঞ্জস্য বা সমন্বয় সাধন করা এবং বিভিন্ন বিজ্ঞানের স্বীকৃত ধারণা ও মৌলিক নীতির বৈধতা পরীক্ষা করিয়া মূল সত্য বা চরম তত্ত্বের মাপ কাঠিতে উহাদের মূল্য নির্ধারণ করা।

তবে ইহাও উল্লেখযোগ্য যে, দর্শন কেবলমাত্র বিজ্ঞানসমূহের সমন্বয়শাস্ত্র নহে অথবা বিজ্ঞানের মূল তত্ত্বসমূহের বিচারমূলক জ্ঞানও নহে, ইহা হইল জগৎ ও জীবনের সামগ্রিক রূপের জ্ঞান বা উপলব্ধি। বস্তুর প্রকাশ্য রূপ এবং উহার অন্তর্নিহিত মূল তত্ত্ব বা সত্তা—উভয় দিকের সামগ্রিক আলোচনা এবং সম্বন্ধ নির্ণয়ের চেষ্টা দর্শনশাস্ত্রে লক্ষিত হয়। দর্শন কখনও অতীন্দ্রিয় পরম সত্তার তাত্ত্বিক আলোচনা বাদ দিয়া শুধু ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষগোচর পদার্থের আলোচনা ও ইন্দ্রিয় গ্রাহ্য অভিজ্ঞতার সমালোচনায় নিবদ্ধ থাকে না, আবার পরিদৃশ্যমান জগৎ হইতে সম্পূর্ণ বিচ্ছিন্ন করিয়া শুধু অতীন্দ্রিয় পরমসত্তার উপলব্ধি ও আলোচনায় লিপ্ত থাকে না। বস্তুতঃ দর্শন হইল পূর্ণ বিশ্বদর্শন। বিশ্বের পরিদৃশ্যমান দিক এবং উহার অন্তর্নিহিত মূল তত্ত্ব অর্থাৎ বস্তু প্রকাশ ও বস্তু-স্বরূপ—উভয় বিষয়ই দার্শনিক আলোচনার অঙ্গীভূত। যে শাস্ত্র বস্তুর প্রকাশ্য রূপের আলোচনা করে তাহাকে বলা হয় প্রকাশ বিজ্ঞান (Phenomenology) এবং যে শাস্ত্র বস্তুর আন্তর স্বরূপ বা অতীন্দ্রিয় সত্তার আলোচনা করে তাহাকে বলা হয় পরা-বিজ্ঞান বা তত্ত্ববিদ্যা (Metaphysics)। কাজেই প্রকাশবিজ্ঞান ও তত্ত্ববিদ্যা উভয়ই দর্শনের অপরিহার্য অঙ্গ বা শাখা।

অধিকন্তু, দর্শনের পক্ষে বিশ্বের স্বরূপ উদ্‌ঘাটন করিতে অগ্রসর হওয়া তখনই সম্ভব যখন ইহা সুস্পষ্টরূপে নির্ধারিত হইবে যে, বিশ্বের জ্ঞান আদৌ সম্ভব কি না; যদি সম্ভব হয়, তাহা হইলে যথার্থ জ্ঞান লাভের শর্ত ও উপায় কি কি। যে শাস্ত্র জ্ঞান-সম্পর্কীয় এই সকল প্রশ্নের বিশদ আলোচনা করিয়া থাকে তাহাকে বলা হয় জ্ঞানতত্ত্বশাস্ত্র (Epistemology)। জ্ঞানের উৎপত্তি, স্বরূপ ও সীমা সম্বন্ধে যাবতীয় প্রশ্নের মীমাংসা করাই হইল জ্ঞানতত্ত্ব-শাস্ত্রের কার্য। কাজেই এই শাস্ত্র দর্শনের অপরিহার্য অঙ্গ। ইহা দর্শনশাস্ত্রের শুধু ভিত্তি বা আদিপর্বই নহে, ইহা দর্শনের গতিপথেরও নির্দেশ দেয়।

জ্ঞান-সম্পর্কীয় প্রশ্ন ছাড়াও সত্যের প্রকৃতি ও পরীক্ষা সম্পর্কে বিবিধ সত্যবিষয়ক সমস্যাবলীর আলোচনা দর্শনশাস্ত্রের অঙ্গীভূত।

ইহা ছাড়াও দর্শন বিশ্বের যাবতীয় বস্তুর মূল্য বা মান নির্ণয় করিবার

চেষ্টা করে। বস্তুর মান ব্যক্তিমনের ধারণামাত্র না বস্তুগত এ বিষয়ে সন্দেহ থাকায় মান-বিধান বা মূল্যাবধারণের ভিত্তি সম্পর্কে দার্শনিক আলোচনার প্রয়োজন রহিয়াছে। সেই কারণে দর্শনশাস্ত্রে মান-বিদ্যা (Axiology or the Science of Value) নামে একটি পৃথক শাখা নির্দেশিত হইয়াছে। দর্শন মানবিদ্যার মাধ্যমে জগৎ ও জীবনের মূল্য ও উদ্দেশ্য এবং সত্য-শিব-সুন্দরের স্বরূপ নির্ণয় করিয়া থাকে। বস্তুতঃ, জগৎ ও জীবনের স্বরূপ বিশ্লেষণ ও ব্যাখ্যা এবং উহাদের মূল্যাবধারণ করাই দর্শনের প্রধান লক্ষ্য। এই অর্থে দর্শনকে জীবন ও অভিজ্ঞতার সমালোচনা আখ্যা দেওয়া হয়।

প্রথম অধ্যায়

১। জ্ঞানতত্ত্ব : অভিজ্ঞতাবাদ, বুদ্ধিবাদ ও বিচারবাদ

(Theories of knowledge : Empiricism, Rationalism and Criticism)

অভিজ্ঞতাবাদ ও বুদ্ধিবাদের মধ্যে মূলগত পার্থক্য

(Issue between Empiricism and Rationalism)

জ্ঞানের উৎপত্তি জ্ঞানবিজ্ঞানের একটি মূল প্রশ্ন। আমাদের মনে জ্ঞানের উদ্ভব কিরূপে হয় এ সম্বন্ধে বিভিন্ন মতবাদ রহিয়াছে। তন্মধ্যে তিনটি মতবাদ প্রধান—**অভিজ্ঞতাবাদ** (**Empiricism**), **বুদ্ধিবাদ** (**Rationalism**) **এবং বিচারবাদ**—(**Criticism**)। অভিজ্ঞতাবাদ অনুসারে যাবতীয় ধারণা ও জ্ঞান অভিজ্ঞতা-লব্ধ (অর্থাৎ প্রত্যক্ষ-লব্ধ) ; অভিজ্ঞতা-পূর্ব সহজাত ও স্বতঃসিদ্ধ কোন ধারণারই অস্তিত্ব থাকিতে পারে না, মন একমাত্র ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার মাধ্যমে অর্থাৎ প্রত্যক্ষ ও পর্যবেক্ষণের সাহায্যে নিষ্ক্রিয়রূপে বহির্জগৎ হইতে সংবেদন গ্রহণ করে এবং সকল প্রকার ধারণা ও জ্ঞান ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতাকে ভিত্তি করিয়াই অর্জিত হয়। অপরপক্ষে, বুদ্ধিবাদ অনুসারে বুদ্ধিই যথার্থ জ্ঞানলাভের একমাত্র উপায়। শাশ্বত ও সনাতন, সর্বজনগ্রাহ্য ও নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান একমাত্র বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার সাহায্যেই লাভ করা যায়। ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ কোন বস্তুর অন্তর্নিহিত স্বরূপ সম্বন্ধে কখনও যথার্থ জ্ঞান দান করিতে পারে না। যথার্থ জ্ঞান ও সাধারণ ও অনিবার্য সত্য মনের মধ্যে সহজাত ও প্রকৃতিগতরূপে নিহিত থাকে। এগুলি অভিজ্ঞতালব্ধ নহে, অভিজ্ঞতা-পূর্ব ; মন বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার সাহায্যে সক্রিয়ভাবে নিজের সহজাত অন্তর-ধারণা হইতে যথার্থ ও সুনিশ্চিত জ্ঞান উৎপন্ন করে। বিচারবাদে উক্ত দুইটি পরস্পরবিরোধী মতবাদের মধ্যে সমন্বয়ের চেষ্টা লক্ষিত হয় এবং অভিজ্ঞতা ও বুদ্ধি—উভয়েরই জ্ঞানোৎপত্তির ব্যাপারে আংশিক অবদান স্বীকৃত হয়। বিচারবাদ অনুসারে, জ্ঞানের উপাদান অভিজ্ঞতা-লব্ধ এবং উহার আকার বুদ্ধিগত ; অভিজ্ঞতা-লব্ধ উপাদান এবং বুদ্ধি-লব্ধ মৌলিক প্রত্যয়রূপ আকার-প্রকার—উভয়ের সংযোগে জ্ঞান গঠিত।

অভিজ্ঞতাবাদের মূল বক্তব্য হইল—(ক) সকল জ্ঞান (অন্ততঃ বস্তু বা ঘটনা-সম্পর্কীয় জ্ঞান) বহির্দর্শন ও অন্তর্দর্শনের মাধ্যমে লব্ধ এবং (খ) সম্ভাব্য ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার সীমার মধ্যে সম্ভাব্য জ্ঞান সীমিত। অভিজ্ঞতাবাদীদের মধ্যে একমাত্র জন লক (John Locke) ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার অতিরিক্ত অতীন্দ্রিয় জড়-দ্রব্যের সত্তা গুণের আধার রূপে অনুমান করিয়াছিলেন, কিন্তু অপর সকল অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিকের মতে—যেহেতু সকল জ্ঞান ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ লব্ধ, অতএব যাহা সংবেদনগ্রাহ্য নহে তাহার কোন বাস্তব সত্তা নাই। চরম অভিজ্ঞতাবাদী হিউম (Hume) একমাত্র ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার মধ্যে সীমাবদ্ধ থাকিয়া ইন্দ্রিয়াতীত (অভিজ্ঞতা-বহির্ভূত) যাবতীয় বস্তুর অস্তিত্ব অস্বীকার করিয়াছেন। তাঁহার মতে, যাহাকে আমরা দ্রব্য বলি তাহা কতকগুলি গুণ-সংবেদনের সমষ্টি। অধিকন্তু, মানুষের জ্ঞান সংবেদন-লব্ধ এবং সংবেদন ও সংবেদন-ভিত্তিক ধারণাসমূহের মধ্যে সীমাবদ্ধ বলিয়া সার্বিক, সনাতন ও সুনিশ্চিত জ্ঞান ও সত্য লাভ সম্ভব নহে, যাবতীয় জ্ঞানই সম্ভাব্য।

বুদ্ধিবাদের মূল বক্তব্য হইল—বুদ্ধি বা প্রজ্ঞাই হইল যথার্থ ও সুনিশ্চিত জ্ঞানের একমাত্র উৎস। বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার দ্বারাই আমরা যুক্তিমূলক সত্য (truths of reason) উপলব্ধি করিতে সক্ষম হই; এরূপ সত্য ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতাভিত্তিক বস্তু সম্পর্কীয় সত্য (truths of facts) অপেক্ষা অনেক শ্রেয়, কেননা যুক্তিমূলক সত্য কেবল সত্যই নহে, ইহা আবশ্যিকভাবে ও অপরিহার্যরূপে সত্য। বুদ্ধিবাদী দার্শনিক ডেকার্ট বলেন—যথার্থ জ্ঞান এবং সার্বিক ও অপরিহার্য সত্য মনের মধ্যে সহজাত ও প্রকৃতিগতরূপে নিহিত থাকে। এই সকল সত্যের ধারণা এত সুস্পষ্ট ও প্রাঞ্জল যে, এগুলি স্বরূপতঃ স্বতঃসিদ্ধ, সুতরাং এগুলি সহজাত ও অভিজ্ঞতা-পূর্ব, এই সকল সহজাত ধারণার তুলনায় অভিজ্ঞতা-লব্ধ জাগতিক বস্তু বা ঘটনা সম্পর্কীয় আগন্তুক ও কৃত্রিম ধারণাসমূহ নিতান্ত অস্পষ্ট, সন্দেহমূলক ও অসঙ্গতিপূর্ণ। প্রত্যেক মানুষের মনেই প্রজ্ঞার স্বাভাবিক আলোক (Natural Light of Reason) সহজাতরূপে বিদ্যমান; এই আলোকেই স্বতঃসিদ্ধ সত্য ও যথার্থ জ্ঞান সুস্পষ্টরূপে উপলব্ধি করা যায়। প্রজ্ঞার আলোকে যাহা সুস্পষ্ট ও স্বচ্ছরূপে প্রত্যক্ষ করা যায় তাহাই সত্য।

কিন্তু অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিকগণ একমাত্র সংবেদনভিত্তিক জ্ঞান স্বীকার করেন বলিয়া তাঁহাদের নিকট কোন জ্ঞানই সন্দেহাতীত নহে; আবশ্যিক ও

অপরিহার্য সত্য বলিয়া কিছু নাই, যদি থাকেও, বাস্তব জগতের সহিত উহার কোন সাক্ষাৎ সম্পর্ক নাই। অভিজ্ঞতাবাদের প্রধান পুরোহিত জন লক বুদ্ধিবাদী দার্শনিকদের স্বীকৃত সহজাত ধারণাবাদ (theory of innate ideas) খণ্ডন করিয়া বলেন—যাবতীয় জ্ঞান অভিজ্ঞতালব্ধ ; মানুষ যখন জন্মগ্রহণ করে তখন সে কোনরূপ জন্মগত ধারণা লইয়া আসে না, তাহার মন সাদা বা অলিখিত কাগজ (tabula rasa) বা শূন্য কক্ষের (empty cabinet) ন্যায় সম্পূর্ণ শূন্যগর্ভ। যখন সে ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার মাধ্যমে বাস্তব জগতের সম্মুখীন হয়, তখন জগৎ হইতে তাহার ইন্দ্রিয়দ্বার দিয়া তাহার মনে বিভিন্ন সংবেদনের সৃষ্টি হয় এবং বিভিন্ন ছাপ আসিয়া পড়ে। সংবেদনের ছাপই হইল যাবতীয় ধারণা ও জ্ঞানের ভিত্তি। সংবেদন ও অন্তর্দর্শন হইল অভিজ্ঞতার দুইটি শাখা—এই দুইটি শাখার মাধ্যমে মন যথাক্রমে বহির্জগৎ ও মানসিক অবস্থার পরিচয় লাভ করে। কিন্তু যে কোন পথ দিয়াই ধারণা মনে প্রবেশ করুক না কেন, মন ধারণা সংগ্রহের ব্যাপারে নিষ্ক্রিয় থাকে।

বুদ্ধিবাদী দার্শনিকগণ অভিজ্ঞতাবাদের বিরোধিতা করিয়া বলেন যে, অভিজ্ঞতার পূর্বে মানুষের মন একেবারে শূন্য থাকে না ; এমন কতকগুলি স্বতঃসিদ্ধ ও অনস্বীকার্য মৌলিক প্রত্যয় বা ধারণা আছে যাহা মানুষের ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার পূর্ব হইতেই তাহার মনে নিহিত থাকে, এগুলি সহজাত ও প্রকৃতিগত ; এগুলি প্রত্যক্ষপূর্ব (a priori), এগুলি প্রত্যক্ষ-পর বা প্রত্যক্ষ-জাত (a posteriori) নহে। মন বা বুদ্ধির মধ্যে চিন্তার এমন কতকগুলি মৌলিক নিয়ম আছে (যথা দেশ, কাল, কার্য-কারণ সম্পর্ক ইত্যাদি)—যাহা অভিজ্ঞতালব্ধ নহে, বরং পূর্ব হইতে স্বীকৃত। এই সহজাত প্রত্যয় ও সত্যগুলিকে পূর্ব হইতে স্বীকার না করিলে কোন কিছুর প্রত্যক্ষ-অভিজ্ঞতাই সম্ভব নহে। "যেমন কোন জড়দ্রব্য প্রত্যক্ষ করিতে হইলে তাহাকে দেশ ও কালে (space and time) অবস্থিত বলিয়া জানিতেই হইবে।" এরূপ প্রত্যয় বা সত্যের জ্ঞান প্রত্যক্ষ দ্বারা উদ্বুদ্ধ হইতে পারে, কিন্তু উহা প্রত্যক্ষ-জাত অর্থাৎ প্রত্যক্ষ হইতে উৎপন্ন নহে। অতএব 'যাহা পূর্বে আমাদের সংবেদনে পাওয়া যায় নাই, তাহা আমাদের বুদ্ধি বা প্রজ্ঞাতেও পাওয়া যাইবে না'—প্রত্যক্ষবাদীর এই উক্তি খণ্ডন করিয়া (বুদ্ধিবাদী) লাইবনিজ (Leibniz) বলিয়াছেন—'এ কথা বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা ব্যতীত অন্য বিষয়ে প্রযোজ্য।' এখন কোন কোন প্রত্যয় বা সত্য যদি বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার প্রকৃতিগত

হয়, তবে সেগুলি বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার প্রকৃতি হইতেই উদ্ভূত হইবে। প্রত্যক্ষ সেগুলির উদ্বোধনের সহকারী কারণ হইতে পারে, কিন্তু সেগুলির উদ্ভবের কাবণ নহে।" (ডঃ সতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় প্রণীত 'ভারতীয় ও পাশ্চাত্য দর্শন')

দার্শনিক জ্ঞানের পদ্ধতির বিষয়েও অভিজ্ঞতাবাদ ও বুদ্ধিবাদের মধ্যে মৌলিক পার্থক্য লক্ষিত হয়। বেকন (Bacon) অভিজ্ঞতাবাদেব একটি সুসংহত রূপ দান করিবাব উদ্দেশ্যে বলেন—মনকে সংস্কারমুক্ত রাখিয়া একমাত্র প্রত্যক্ষ ও পর্যবেক্ষণকে ভিত্তি করিয়া আরোহ-পদ্ধতির (inductive method) সাহায্যে জগতেব জ্ঞান লাভ করিতে হইবে। তাঁহার মতে, প্রাকৃতিক নিয়মের আবিষ্কারের পক্ষে পর্যবেক্ষণ ও অপ্রাসঙ্গিক ব্যাপার পরিহার—এই দুইটি প্রক্রিয়াই যথেষ্ট। অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক জন লক বলেন—সংবেদনের মাধ্যমে সংগৃহীত ধারণাগুলিকে পরস্পর তুলনা ও সংযুক্ত করিয়া মন জটিল ধারণা গঠন করে এবং আবোহমূলক সামান্যীকরণ (inductive generalization) প্রক্রিয়ার সাহায্যে বিশেষ ধারণা হইতে সাধারণ ও অমূর্ত ধারণায় উপনীত হয়! সুতরাং অভিজ্ঞতাবাদে গৃহীত পদ্ধতি হইল আরোহপদ্ধতি (inductive method)। অপবপক্ষে, বুদ্ধিবাদে গৃহীত পদ্ধতি হইল অবরোহ-পদ্ধতি (deductive method)। বুদ্ধিবাদীরা বলেন—বুদ্ধি হইতে উদ্ভূত মৌলিক ও স্বতঃসিদ্ধ সাধারণ ধারণা হইতে গাণিতিক অবরোহ-পদ্ধতিতে (through mathematical deduction) বিশ্লেষণের মাধ্যমে সকল প্রকার জ্ঞান ও সত্য লাভ করা যায়। বুদ্ধিবাদী ডেকার্ট তাঁহার দর্শনে গাণিতিক পদ্ধতি অনুসরণ করিয়া দেখাইয়াছেন যে, গণিতে যেমন কতকগুলি স্বতঃসিদ্ধ মূল সূত্র হইতে অবরোহ-পদ্ধতিতে সিদ্ধান্ত নিঃসৃত হয় তেমনই দর্শনেও কতকগুলি স্বতঃসিদ্ধ ও মৌলিক সহজাত ধারণা হইতে গাণিতিক প্রক্রিয়ার ন্যায় অবরোহ-পদ্ধতি অনুসারে অনিবার্যভাবে ঈশ্বর ও জগতের অস্তিত্ব সম্বন্ধে সুনিশ্চিত ও যথার্থ জ্ঞান লাভ করা যায়। তাঁহার মতে, ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার সাহায্যে যে সকল আগন্তুক ধারণা আমাদের মনে প্রবেশ করে সেগুলি স্বতঃসিদ্ধ সহজাত ধারণা দ্বারা সমর্থিত হইলে বিশুদ্ধতা ও যথার্থতা লাভ করে! কাজেই বুদ্ধিবাদীদের মতে স্বতঃসিদ্ধ ও স্বাভাবিক প্রজ্ঞার আলোকে প্রাপ্ত সাধারণ ধারণাগুলি উৎকৃষ্ট আর নিছক ইন্দ্রিয়লব্ধ ধারণাগুলি নিকৃষ্ট। সুতরাং চরমপন্থী বুদ্ধিবাদীদের মতে, ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষণের মধ্যেও বুদ্ধির ক্রিয়া অন্ততঃ অস্পষ্টভাবে বিদ্যমান এবং বস্তু বা ঘটনা-সম্পর্কীয় সত্যগুলি যুক্তিমূলক সত্যের অধীনস্থ এবং

প্রজ্ঞার আলোকে বিচার্য। অপরপক্ষে, চরমপন্থী অভিজ্ঞতাবাদীদের মতে বিশুদ্ধ যুক্তিমূলক সত্য বলিয়া বাস্তবিক কিছু নাই, ইহা মূলতঃ ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক বস্তু-সম্পর্কীয় সত্য মাত্র। এই প্রসঙ্গে অভিজ্ঞতাবাদী J. S. Mill বলেন—যে সকল সত্যকে বুদ্ধিবাদী Leibniz যুক্তিমূলক সত্য বলিয়া স্বীকার করিয়াছিলেন সেগুলি বাস্তবিকপক্ষে অভিজ্ঞতাভিত্তিক সামান্যীকরণ ছাড়া আর কিছুই নহে।

অধিকন্তু, **জগতের বাস্তবতা সম্বন্ধে বুদ্ধিবাদী ও অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিকদের মতবাদের এই পার্থক্য যে,** বুদ্ধিবাদীগণ ইন্দ্রিয়াতীত নিত্য, সনাতন ও অপরিবর্তনীয় সত্তাকেই দ্রব্যরূপে স্বীকার করেন এবং অভিজ্ঞতা-সাপেক্ষ পরিদৃশ্যমান জগতের পরম সত্তা স্বীকার করেন না। উদাহরণস্বরূপ, মহামতি প্লেটো বুদ্ধিবাদী দার্শনিক হিসাবে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জগতের মৌলিক অস্তিত্ব স্বীকার করেন নাই। তাঁহার মতে বুদ্ধিলব্ধ ভাব ও আদর্শগত জগৎই একমাত্র সত্য। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য এই জড়জগৎ সেই পরম জগতের প্রতিচ্ছবি ও আভাস। বুদ্ধিবাদী স্পিনোজাও অনুরূপভাবে বলেন—ঈশ্বরই একমাত্র পরম দ্রব্য; আর জগতের যে বহুত্ব ও পরিবর্তনশীলতা আমরা লক্ষ্য করি তাহাদের কোন পরম সত্যতা নাই। পক্ষান্তরে, অভিজ্ঞতাবাদীগণ ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতাসাপেক্ষ পরিবর্তনশীল দৃশ্যমান জগৎকেই বাস্তব বলিয়া মনে করেন। যে তত্ত্ববিদ্যা বুদ্ধিবাদী দার্শনিকগণ স্বীকার করেন তাহা অধিকাংশ অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক অনিশ্চয়তা ও ভ্রান্তির অনিবার্য উৎস হিসাবে গণ্য করিয়া প্রত্যাখ্যান করিয়াছেন।

পরিশেষে প্রখ্যাত জার্মান দার্শনিক **কাণ্টের** (**Kant**) **বিচারবাদের দৃষ্টিকোণ হইতে আমরা অভিজ্ঞতাবাদ ও বুদ্ধিবাদের মধ্যে পার্থক্য উপলব্ধি করিতে পারি**। অভিজ্ঞতাবাদীগণ ভুলক্রমে ইন্দ্রিয়-সংবেদন ও ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা—এই দুইটিকে এক ও অভিন্ন মনে করেন। কিন্তু ইন্দ্রিয়-সংবেদন হইল জ্ঞানের উপাদানমাত্র আর ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা হইল স্বয়ং জ্ঞান, কারণ ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে ঐন্দ্রিয়িকতা ও বুদ্ধি—উভয়েরই অবদান আছে অর্থাৎ যখন সংবেদনসমূহ দেশ ও কালের আকারে সজ্জিত হইয়া কতকগুলি পূর্বতঃসিদ্ধ বৌদ্ধিক আকার দ্বারা সেগুলি সুসংগঠিত ও সুবিন্যস্ত হয় তখনই পাই আমরা ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা (যাহা জ্ঞানের সামিল)। বাস্তবিক, অভিজ্ঞতাবাদীগণ জ্ঞানের উৎপত্তির ব্যাপারে একমাত্র সংবেদনের উপর গুরুত্ব আরোপ করেন, কিন্তু সংবেদন

জ্ঞানেব উপাদান মাত্র, স্বয়ং জ্ঞান নহে। অপবপক্ষে, বুদ্ধিবাদীগণ বৌদ্ধিক প্রত্যয় বা ধাবণাব উপর গুরুত্ব আরোপ কবেন কিন্তু বৌদ্ধিক প্রত্যয়গুলি জ্ঞানেব আকাবমাত্র, স্বয়ং জ্ঞান নহে। বাস্তবিক, ঐন্দ্রিযিকতা-লব্ধ উপাদান এবং বুদ্ধি লব্ধ মৌলিক প্রত্যয়রূপ আকাবপ্রকাব—উভয়েব সংযোগে জ্ঞান গঠিত হয। জ্ঞান উৎপন্ন হয় দুইটি উৎসেব সংযোগে, সেই দুইটি উৎস হইল—(১) ঐন্দ্রিযিকতা (sensibility) এবং (২) বুদ্ধি (understanding)। ঐন্দ্রিয়িকতাব মাধ্যমে আভাসিক জগতেব তথ্যাদি গ্রহণ কবা হয় আব বুদ্ধিব মাধ্যমে ঐন্দ্রিযিব তথ্যগুলি চিন্তনীয় হয়। প্রত্যক্ষলব্ধ ঐন্দ্রিয়ক তথ্যবে বাদ দিলে বুদ্ধিব ধাবণাগুলি হয শূন্যগর্ভ আব বৌদ্ধিক ধাবণাগুলিকে বাদ দিলে প্রত্যক্ষলব্ধ সংবেদনগুলি হইযা পড়ে অন্ধ। ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ জ্ঞানে নতন নূতন তথ্য দিতে পাবে এবং জ্ঞানেব প্রসাব ও অগ্রগতি সাধন কবিতে পারে, কিন্তু সর্বগ্রাহ্য ও অবশ্যস্বীকায সত্যদান কবিতে পাবে না, অপবপক্ষে, বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা হইতে যে প্রত্যয়রূপ আকাবপ্রকাব পাওয়া যায় তাহা সর্বগ্রাহ্য ও অবশ্যস্বীকার্য বটে, কিন্তু জ্ঞানের প্রসাব সাধন কবিতে পাবে না। কাণ্টেব মতে, যথার্থ জ্ঞানেব পক্ষে সর্বজনীনতা ও অবশ্যম্ভাবিতাব বৈশিষ্ট্য যেমন আবশ্যক তেমনই জ্ঞানেব অগ্রগতি ও প্রসারতাও আবশ্যক, সুতবাং অভিজ্ঞতাবাদ ও বুদ্ধিবাদ-- উভয়ই আপন আপন ক্ষেত্রে একদেশদর্শী।

অভিজ্ঞতাবাদের বিশদ বিবরণ
(Detailed Account of Empiricism)

অভিজ্ঞতাবাদ জ্ঞানোৎপত্তি বিযয়ক একটি মতবাদ। এই মতবাদ অনুসাবে যাবতীয় ধারণা ও জ্ঞান অভিজ্ঞতালব্ধ। ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ অর্থাৎ সংবেদন ও অনুভূতি জ্ঞানেব একমাত্র উৎস। ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা ব্যতীত জ্ঞান লাভেব অন্য কোন পথ বা উপায় নাই। অভিজ্ঞতাবাদীগণ অভিজ্ঞতা-পূর্ব সহজাত ও প্রকৃতিগত কোন মৌলিক ও স্বতঃসিদ্ধ ধাবণাব (a priori innate ideas) অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। কাজেই কোন জ্ঞানই অভিজ্ঞতার পূর্বে আমাদের মনে নিহিত থাকে না। সকল প্রকাব জ্ঞান একমাত্র প্রত্যক্ষ বা পর্যবেক্ষণের মাধ্যমে অর্জিত হইয়া থাকে। ইন্দ্রিয়-সংবেদনেব (Sensation) মাধ্যমে আমরা বহির্জগতের গুণ ও নিয়মাবলী অবগত হই এবং অন্তর্দর্শনের (reflection) মাধ্যমে নিজের মানসিক অবস্থাসমূহের পরিচয় পাই। প্রথমতঃ আমরা ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের সাহায্যে

বস্তুবিশেষের সহজ ধারণা (simple ideas) নিষ্ক্রিয়ভাবে গ্রহণ করি, তারপর সক্রিয়ভাবে সহজ ধারণাগুলিকে পরস্পর তুলনা করিয়া ও উহাদের সংযোগ সাধন করিয়া জটিল ধারণাগুলিকে (complex ideas) গঠন করি। বুদ্ধিবাদীগণ যে সকল সমূত সাধারণ ধারণা বা প্রত্যয়কে অভিজ্ঞতা-পূর্ব বুদ্ধি বা যুক্তি-লব্ধ বলিয়া মনে করেন অভিজ্ঞতাবাদীরা বলেন যে, এই তথাকথিত মৌলিক সাধারণ সত্যসমূহ বস্তুতঃ প্রত্যক্ষ ও পর্যবেক্ষণের সাহায্যে আরোহমূলক সামান্যীকরণ প্রক্রিয়ায় (inductive generalisation) লাভ করা হয়। এক কথায়, **প্রত্যক্ষ-অভিজ্ঞতাই হইল যাবতীয় জ্ঞানের একমাত্র পথ—ইহাই অভিজ্ঞতাবাদের মূল বক্তব্য**। অভিজ্ঞতাবাদীদের মতে, সম্ভাব্য ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার সীমার মধ্যেই সম্ভাব্য জ্ঞান সীমিত, এজন্য মানুষের জ্ঞান সার্বিক, সনাতন ও সুনিশ্চিত হইতে পারে না, যাবতীয় জ্ঞানই সম্ভাব্য। তাঁহারা আরও বলেন—আবশ্যিক ও অপরিহার্য সত্য বলিয়া কিছু নাই, যদি থাকেও, বাস্তব জগতের সহিত উহার কোন সাক্ষাৎ সম্পর্ক নাই। যাহাকে বিশুদ্ধ যুক্তিমূলক সত্য বলা হয় তাহাও মূলতঃ ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক বস্তু-সম্পর্কীয় সত্য মাত্র। পরিশেষে, অভিজ্ঞতাবাদীগণ ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা-সাপেক্ষ পরিবর্তনশীল দৃশ্যমান জগৎকেই বাস্তব বলিয়া মনে করেন। যে তত্ত্ববিদ্যা বুদ্ধিবাদী দার্শনিকগণ স্বীকার করেন তাহা অধিকাংশ অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক অনিশ্চয়তা ও ভ্রান্তির অনিবার্য উৎস হিসাবে গণ্য করিয়া প্রত্যাখ্যান করিয়াছেন।

অভিজ্ঞতাবাদের ইতিহাস পর্যালোচনা করিলে দেখা যায় যে, প্রাচীন গ্রীক পরমাণুবাদীগণ (Atomists) এবং সোফিস্টগণ (Sophists) এই মতবাদের গোড়াপত্তন করেন। প্রখ্যাত সোফিস্ট প্রোটেগোরাস (Protagoras) বলেন যে, মানুষের নিজ নিজ অভিজ্ঞতাই হইল সত্যাসত্য বিচারের মাপকাঠি; ইন্দ্রিয়-সংবেদন ব্যতীত কোন সনাতন সত্য নাই।

আধুনিক দর্শনের ইতিহাসে বেকন (Bacon) অভিজ্ঞতাবাদের একটি সুসংহত রূপ দান করেন। তাঁহার মতে মনকে সংস্কারমুক্ত রাখিয়া একমাত্র প্রত্যক্ষ ও পর্যবেক্ষণকে ভিত্তি করিয়া আরোহ-পদ্ধতির সাহায্যে জগতের জ্ঞান লাভ করিতে হইবে। হবস্ (Hobbes) এবং গেসেণ্ডির (Gassendi) দর্শনেও অভিজ্ঞতাবাদের সূত্রই অনুসৃত হইয়াছে।

অভিজ্ঞতাবাদেব প্রধান পুবোহিত জন লক (John Locke) জ্ঞানোৎপত্তি আলোচনাব ব্যাপাবে বেকনকেই অনুসবণ কবিযাছেন। তাঁহাব অভিজ্ঞতাবাদ একদিকে অভিজ্ঞতা পূর্ব সহজাত ধাবণাব অস্তিত্ব সম্বন্ধে ডেকার্টে (Descartes) যে যুক্তি দিয়াছিলেন তাহাব তীব্র সমালোচনা কবিযা সহজাত ধারণাসমূহেব অস্তিত্ব অস্বীকাব কবেন, অপবদিকে ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতাকে ভিত্তি কবিয়া সংবেদন ও অন্তর্দর্শনেব পথ দিয়া কিরূপে পর্যায়ক্রমে জ্ঞান লাভ কবা যায় তাহাবই ব্যাখ্যা কবিয়াছেন। সহজাত ধাবণাবাদেব বিরুদ্ধে লকেব সমালোচনা নিম্নলিখিত রূপ :—

প্রথমতঃ, সহজাত ধাবণাব যদি অস্তিত্ব থাকিত, তাহা হইলে সেগুলি সকলেব মনেই সমভাবে বিদ্যমান থাকিত, কিন্তু শিশু, নির্বোধ ও অশিক্ষিত ব্যক্তিদেব মনে কোন স্বত্যঃসিদ্ধ মৌলিক ধাবণা নাই। কাজেই সহজাত ধাবণাব কোন অস্তিত্ব নাই।

দ্বিতীয়তঃ, মনেব মধ্যে যাহাই থাকুক না কেন, আমবা অবশ্যই তাহা সম্বন্ধে সচেতন থাকিব। কিন্তু সহজাত ধাবণাসমূহেব অস্তিত্ব সম্বন্ধে অনেকেবই কোন চেতনা নাই, কাজেই মনের মধ্যে উহাদেব অস্তিত্ব স্বীকাব কবা যায না।

তৃতীয়তঃ, কার্য-কাবণ-সম্বন্ধ, ঈশ্বব প্রভৃতিব মৌলিক ধাবণা অভিজ্ঞার পূর্বে মনে বিদ্যমান থাকে না, এগুলি মানুষেব শিক্ষা ও অভিজ্ঞতা দ্বাবা অর্জিত হয়। যে সকল ধাবণাকে সার্বজনীন বলা হয় সেগুলি বস্তুতঃ অভিজ্ঞতা-লব্ধ, অভিজ্ঞতা-পূর্ব নহে।

চতুর্থতঃ, ঈশ্বব বা নৈতিক নিযমসম্বন্ধীয ধাবণা সকল যুগে এবং সকল মানুষেব মধ্যে একইরূপ থাকে না, ববং পবিবর্তনসাপেক্ষ, কাজেই এগুলিকে প্রকৃতপক্ষে মৌলিক ও সহজাত বলা যায় না।

এইভাবে লক সহজাত ধাবণাবাদ (theory of innate ideas) খণ্ডন কবেন। তাবপর তিনি প্রমাণ কবেন যে, যাবতীয় জ্ঞান অভিজ্ঞতালব্ধ। মানুষ যখন জন্মগ্রহণ কবে, তখন কোনরূপ ধাবণা লইয়া আসে না, অর্থাৎ যখন তাহাব ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা আদৌ শুরু হয় নাই, তখন তাহাব মন সাদা বা অলিখিত কাগজ (Tabula rasa) অথবা অন্ধকাব কক্ষ (Dark-chamber) অথবা শূন্য কক্ষের (Empty cabinet) ন্যায় সম্পূর্ণ শূন্যগর্ভ। যখন সে ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার মাধ্যমে বাস্তব জগতের সম্মুখীন হয়, তখন জগৎ হইতে তাহার ইন্দ্রিয়দ্বাব দিয়া

তাহার মনে বিভিন্ন সংবেদনের সৃষ্টি হয় এবং বিভিন্ন ছাপ আসিয়া পড়ে। সংবেদনের ছাপই হইল যাবতীয় ধারণা ও জ্ঞানের ভিত্তি। সংবেদন ও অন্তর্দর্শন হইল অভিজ্ঞতার দুইটি শাখা, এই দুইটি শাখার মাধ্যমে মন যথাক্রমে বহির্জগৎ ও মানসিক অবস্থার পরিচয় লাভ করে। কিন্তু যে কোন পথ দিয়াই ধারণা মনে প্রবেশ করুক না কেন, মন ধারণা সংগ্রহণেব ব্যাপারে নিষ্ক্রিয় থাকে। তারপর এই সংগৃহীত ধারণাগুলিকে পরস্পর তুলনা ও সংযুক্ত করিয়া মন জটিল ধারণা গঠন করে এবং আরোহমূলক সামান্যীকরণ প্রক্রিয়ার সাহায্যে বিশেষ ধারণা হইতে সাধারণ ও অমূর্ত ধারণায় উপনীত হয়। এইভাবে লক প্রমাণ করিয়াছেন যে, **মানুষের মন বা বুদ্ধির মধ্যে এমন কিছুই থাকিতে পারে না যাহা মূলতঃ সংবেদন বা প্রত্যক্ষলব্ধ নহে** (**"There is nothing in the intellect which was not previously in the sense."**) ইহাই হইল লকেব **অভিজ্ঞতা-লব্ধ জ্ঞানবাদ** (**a posteriori theory of knowledge**)।

কিন্তু লক অভিজ্ঞতাবাদী হইয়া ইন্দ্রিয়াতীত জড়দ্রব্য, আত্মা এবং ঈশ্বরের সত্তা স্বীকার কবিয়াছেন। বার্কলি (Berkeley) লকের অভিজ্ঞতাবাদ অনুসবণ করিয়া উহার অনিবার্য পরিণতি হিসাবে আত্মগত ভাববাদ (**subjective idealism**) প্রতিষ্ঠা করিয়াছেন। বার্কলিব মতে, যাহা স্বরূপতঃ প্রত্যক্ষের অগোচর অর্থাৎ যাহার প্রত্যক্ষ জ্ঞান কখনও সম্ভব নয় তাহার জ্ঞাননিরপেক্ষ কোন অস্তিত্বও নাই। যাহা সাক্ষাৎভাবে আমরা জানিতে পারি না তাহার অস্তিত্ব স্বীকার করা অযৌক্তিক। আমরা যাহাই প্রত্যক্ষ করি তাহা আমাদের মনের ধারণামাত্র। যাহাকে আমরা বাহ্যবস্তু আখ্যা দিই তাহাও বাস্তবিক আমাদের প্রত্যক্ষ জ্ঞান বা সংবেদনমাত্র। মানসিক ধারণার বহির্ভূত কোন সত্তা নাই। তবে মন ছাড়া ধারণা থাকিতে পারে না, মনই হইল ধারণাসমূহের আধার। কাজেই বার্কলির মতে শুধু মন ও ইহার ধারণাসমূহের অস্তিত্ব আছে। যাবতীয় জাগতিক বস্তু মনের ধারণাবিশেষ। পরবর্তীকালে হিউম (**Hume**) একমাত্র ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার মধ্যে সীমাবদ্ধ থাকিয়া দ্রব্য, আত্মা ও ঈশ্বর-অভিজ্ঞতা-বহির্ভূত যাবতীয় বস্তুর অস্তিত্ব অস্বীকার করিয়াছেন এবং এইভাবে সংশয়বাদে (**scepticism**) উপনীত হইয়া চরমপন্থী অভিজ্ঞতাবাদীরূপে গণ্য

হইয়াছেন। তাঁহার মতে, বস্তু হইল কতকগুলি গুণ-সংবেদনের সমষ্টি, আর মন হইল চিন্তা, অনুভূতি, ইচ্ছা প্রভৃতি ক্রিয়া-প্রক্রিয়ার প্রবাহমাত্র। মানুষের জ্ঞান সংবেদন-লব্ধ এবং সংবেদন ও সংবেদন ভিত্তিক ধারণাসমূহের মধ্যেই সীমাবদ্ধ। দ্রব্যসত্তা, আত্মা, ঈশ্বর, কারণ শক্তি প্রভৃতি বিষয় সংবেদনগ্রাহ্য নহে বলিয়া এগুলির বাস্তব সত্তা নাই, এগুলি নিছক কল্পনামাত্র। সার্বিক, সনাতন ও সুনিশ্চিত জ্ঞান ও সত্য লাভ সম্ভব নহে, যাবতীয় জ্ঞানই সম্ভাব্য—ইহাই হিউমের সংশয়বাদের মূল বক্তব্য।

সমালোচনা ঃ (ক) অভিজ্ঞতাবাদীরা অভিজ্ঞতা-পূর্ব সহজাত কোন ধারণার অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। কিন্তু বাস্তবক্ষেত্রে দেখা যায় যে, মানুষের মনে কতকগুলি জন্মগত সহজাত প্রবণতা ও মনোবৃত্তি নিহিত থাকে। যখন আমরা কোন জড়বস্তু প্রত্যক্ষ করি, তখন উহাকে দেশ ও কালে অবস্থিত বলিয়া মনে করি। দেশ ও কালের ধারণা বস্তুতঃ জন্মগত ও অভিজ্ঞতা-পূর্ব।

দ্বিতীয়তঃ, অভিজ্ঞতাবাদ ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা-সাপেক্ষ পরিবর্তনশীল দৃশ্যমান জগৎকেই বাস্তব বলিয়া মনে করেন। ফলে অভিজ্ঞতাবাদ দর্শনকে প্রকাশবিদ্যার (Phenomenology) মধ্যেই সীমিত করিয়া রাখে এবং তত্ত্ব-বিদ্যা (metaphysics) ও মান-বিদ্যার (axiology) কোন সার্থকতা থাকে না। তৃতীয়তঃ, অভিজ্ঞতাবাদের উপর দর্শন প্রতিষ্ঠিত হইলে কোন নিত্য, যথার্থ ও নিশ্চয়াত্মক জ্ঞানই সম্ভব হইবে না। কারণ প্রত্যক্ষ বর্তমান দেশ ও কালে সীমাবদ্ধ। ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের সাহায্যে আমরা কেবল স্থূল বস্তুকেই জানিতে পারি, সূক্ষ্ম ও আধ্যাত্মিক তত্ত্বকে জানিতে পারি না। বিচার-বুদ্ধির উপর প্রতিষ্ঠিত অতীন্দ্রিয় ও আধ্যাত্মিক অনুভূতির সাহায্যেই বস্তুর অন্তর্নিহিত সূক্ষ্ম স্বরূপ পারমার্থিক তত্ত্ব উপলব্ধি করা সম্ভব। বাস্তবিক, মানুষ পরমতত্ত্বকে বাদ দিয়া কোন চিন্তাই যথাযথভাবে করিতে পারে না। 'নিশ্চিত জ্ঞান অসম্ভব'—এই বচনটি বিশ্লেষণ করিলেই দেখা যায় যে, অভিজ্ঞতাবাদীদের অস্বীকৃতির পশ্চাতে জ্ঞানের সম্ভাবনা স্বীকৃত হইয়াছে। কারণ জ্ঞান অসম্ভব—ইহাও একটি জ্ঞান।

চতুর্থতঃ, অভিজ্ঞতাবাদীগণ ভুলক্রমে ইন্দ্রিয়-সংবেদন ও ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা—এই দুইটিকে এক ও অভিন্ন মনে করেন। কিন্তু ইন্দ্রিয়-সংবেদন হইল জ্ঞানের উপাদানমাত্র আর ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা হইল স্বয়ং জ্ঞান, কারণ ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে ঐন্দ্রিয়িকতা ও বুদ্ধি—উভয়েরই অবদান আছে অর্থাৎ যখন সংবেদনসমূহ

দেশ ও কালের আকারে সজ্জিত হইয়া কতকগুলি পূর্বতঃসিদ্ধ বৌদ্ধিক আকার দ্বারা সেগুলি সুসংগঠিত ও সুবিন্যস্ত হয় তখনই পাই আমরা ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা (যাহা জ্ঞানের সামিল)। বাস্তবিক, অভিজ্ঞতাবাদীগণ জ্ঞানের উৎপত্তির ব্যাপারে একমাত্র সংবেদনের উপর গুরুত্ব আরোপ করেন, কিন্তু সংবেদন জ্ঞানের উপাদান মাত্র, স্বয়ং জ্ঞান নহে।

পঞ্চমতঃ, ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ জ্ঞানের নূতন নূতন তথ্য দান করিতে পারে এবং জ্ঞানের প্রসার ও অগ্রগতি সাধন করিতে পারে, কিন্তু সর্বগ্রাহ্য ও অবশ্য-স্বীকার্য সত্য দান করিতে পারে না। সুতরাং অভিজ্ঞতাবাদ একদেশদর্শী।

ষষ্ঠতঃ, অভিজ্ঞতাবাদীরা বলেন—মন নিষ্ক্রিয়ভাবে সংবেদন গ্রহণ করে। ইহা মনোবিজ্ঞানসম্মত নহে।

অভিজ্ঞতাবাদ সম্বন্ধে জন হসপার্সের মন্তব্য :

অনেক সময় ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতায় ভ্রান্ত প্রত্যক্ষণ ও অমূল প্রত্যক্ষণ ঘটিতে পারে ; এই কারণে অনেকে বলিতে পারেন যে, ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা জ্ঞানের নির্ভর যোগ্য উৎস নহে। ইহার উত্তরে অভিজ্ঞতাবাদীরা বলিবেন যে, ভ্রান্ত জ্ঞানের জন্য ইন্দ্রিয় সংবেদন দায়ী নহে ; আমাদের অবধারণের ত্রুটি হেতু ভ্রান্তি ঘটে। অধিকন্তু, প্রত্যক্ষ-জনিত যে সকল ভ্রান্তি ঘটে সেগুলি একমাত্র ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার মাধ্যমেই জানা যায় ও সংশোধিত হয়। আবার, ইন্দ্রিয়-সংবেদনকে ভিত্তি করিয়া যে জ্ঞান বা অনুভূতি হয় তাহা কখনও কখনও অযথার্থ হইলেও দৈহিক সংবেদন হেতু আমার যে বর্তমান অভিজ্ঞতা হয় তাহা কিন্তু অভ্রান্ত। যখন আমি মাথায় ব্যথা অনুভব করি তখন আমার এই অভিজ্ঞতার সহিত আমার সাক্ষাৎ পরিচিতি ঘটে। এক্ষেত্রে বিভ্রান্তির কোন অবকাশ নাই। কিন্তু যখন আমি মনে করি—বর্তমান শীতের ন্যায় আগামী বৎসরও তীব্র শীত হইবে—এই উক্তির যাথার্থ্যের কোন নিশ্চয়তা বর্তমান অভিজ্ঞতা হইতে পাওয়া যায় না। সুতরাং বর্তমান অভিজ্ঞতা সঠিক ভবিষ্যৎবাণীর তথা ভবিষ্যৎ ঘটনার জ্ঞানের নির্ভরযোগ্য উৎস হইতে পারে না। একমাত্র ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার উপর যদি নির্ভর করিতে চাই তাহা হইলে আগামী শীতকালের জন্য আমাকে অপেক্ষা করিয়া থাকিতে হইবে—তৎকালীন শীতের সাক্ষাৎ অনুভূতির জন্য। আমার বর্তমান অনুভূতি সম্বন্ধে উক্তি আগামী শীতকালের আবহাওয়া সম্বন্ধে উক্তি

হইতে পৃথক। অনুভূতি-প্রসূত প্রতীতি জ্ঞানের নিশ্চয়তা দিতে পারে না, ইহা নিছক বিশ্বাস, কিন্তু জ্ঞান নহে।

বুদ্ধিবাদের বিশদ বিবরণ

(Detailed Account of Rationalism)

বুদ্ধিবাদ বা প্রজ্ঞাবাদ জ্ঞানোৎপত্তি-বিষয়ক একটি মতবাদ। এই মতবাদ অনুসারে একমাত্র বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার সাহায্যেই শাশ্বত ও সনাতন সর্বজনগ্রাহ্য ও নিশ্চয়াত্মক জ্ঞানলাভ সম্ভব। ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের মাধ্যমে যে জ্ঞান লাভ করা যায় তাহাতে বস্তুর অন্তর্নিহিত স্বরূপ সম্বন্ধে কোন যথার্থ পরিচয় পাওয়া সম্ভব নহে। যথার্থ জ্ঞান ও সাধারণ সত্য মনের মধ্যে সহজাত ও প্রকৃতিগতরূপে নিহিত থাকে। ইহা অভিজ্ঞতা-লব্ধ নহে, অভিজ্ঞতা-পূর্ব। মন বুদ্ধি বা প্রজ্ঞাব সাহায্যে সক্রিয়-ভাবে নিজের সহজাত অন্তব-ধাবণা হইতে যথার্থ ও সুনিশ্চিত জ্ঞান উৎপন্ন করে।

বুদ্ধিবাদ অভিজ্ঞতাবাদের বিবোধী মতবাদ অভিজ্ঞতাবাদীরা বলেন যে, ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ জ্ঞানলাভেব একমাত্র উপায়; মন একমাত্র ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার মাধ্যমে অর্থাৎ প্রত্যক্ষ ও পর্যবেক্ষণের সাহায্যে নিষ্ক্রিয়ভাবে বহির্জগৎ হইতে সংবেদন সংগ্রহ করে; সকল প্রকাব ধারণা ও জ্ঞান ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতাকে ভিত্তি করিয়াই অর্জিত হয়। ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা ব্যতীত জ্ঞান লাভেব অন্য কোন পথ বা উপায় নাই। অভিজ্ঞতাবাদীগণ অভিজ্ঞতা-পূর্ব সহজাত ও প্রকৃতিগত কোন-মৌলিক ও স্বতঃসিদ্ধ ধারণার (a priori innate ideas) অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। কাজেই তাঁহাদের মতে কোন ধারণা বা জ্ঞানই অভিজ্ঞতার পূর্বে মানুষের মনে নিহিত থাকে না। মানুষ যখন জন্মগ্রহণ করে, তখন তাহার মন সাদা অলিখিত কাগজ বা শূন্য কক্ষের ন্যায় সম্পূর্ণ শূন্যগর্ভ। যখন সে ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার মাধ্যমে বাস্তব জগতের সম্মুখীন হয়, তখন জগৎ হইতে তাহার ইন্দ্রিয়-দ্বার দিয়া তাহার মনে বিভিন্ন সংবেদনের সৃষ্টি হয় এবং বিভিন্ন ছাপ আসিয়া পড়ে। সংবেদনের ছাপই হইল যাবতীয় ধারণা ও জ্ঞানের ভিত্তি। অভিজ্ঞতাবাদের প্রধান বক্তব্য হইল যে, মানুষের মন বা বুদ্ধির মধ্যে এমন কিছুই থাকিতে পারে না যাহা মূলতঃ সংবেদন বা প্রত্যক্ষলব্ধ নহে। বুদ্ধিবাদীরা অভিজ্ঞতাবাদের বিরোধিতা করিয়া বলেন যে অভিজ্ঞতার পূর্বে মানুষের মন একেবারে শূন্য থাকে না; এমন কতকগুলি স্বতঃসিদ্ধ ও সহ-

স্বীকার্য মৌলিক প্রত্যয় বা ধারণা আছে যাহা মানুষের ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার পূর্ব হইতেই তাহার মনে নিহিত থাকে ; এগুলি সহজাত ও প্রকৃতিগত ; এগুলি প্রত্যক্ষ-পূর্ব (a priori) ; এগুলি প্রত্যক্ষ পর বা প্রত্যক্ষ-জাত a posteriori) নহে। মন বা বুদ্ধির মধ্যে চিন্তার এমন কতকগুলি মৌলিক নিয়ম আছে (যথা—দেশ, কাল, কার্য-কারণ-সম্পর্ক ইত্যাদি) যাহা অভিজ্ঞতা-লব্ধ নহে, বরং পূর্ব হইতে স্বীকৃত। এই সহজাত প্রত্যয় ও সত্যগুলিকে পূর্ব হইতে স্বীকার না করিলে কোন কিছুর প্রত্যক্ষ-অভিজ্ঞতাই সম্ভব নহে। "যেমন, কোন জড়দ্রব্য প্রত্যক্ষ কবিতে হইলে তাহাকে দেশ ও কালে (space and time) অবস্থিত বলিয়া জানিতেই হইবে। এরূপ প্রত্যয় বা সত্যের জ্ঞান প্রত্যক্ষ দ্বারা উদ্বুদ্ধ হইতে পারে, কিন্তু উহা প্রত্যক্ষজাত অর্থাৎ প্রত্যক্ষ হইতে উৎপন্ন নহে। অতএব 'যাহা পূর্বে আমাদের সংবেদনে পাওয়া যায় নাই, তাহা আমাদের বুদ্ধি বা প্রজ্ঞাতেও পাওয়া যাইবে না', প্রত্যক্ষবাদীর এই উক্তি খণ্ডন করিয়া লাইব্‌নিজ বলিয়াছেন 'এ কথা বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা ব্যতীত অন্য বিষয়ে প্রযোজ্য'। এখন কোন কোন প্রত্যয় বা সত্য যদি বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার প্রকৃতিগত হয়, তবে সেগুলি বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার প্রকৃতি হইতেই উদ্ভূত হইবে। প্রত্যক্ষ সেগুলির উদ্বোধনের সহকারী কারণ হইতে পারে, কিন্তু সেগুলি উদ্ভবের কারণ নহে।" (ডঃ সতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় প্রণীত 'ভারতীয় ও পাশ্চাত্ত্য দর্শন')। 'বুদ্ধিবাদীরা আরও বলেন যে, বুদ্ধি হইতে উদ্ভূত মৌলিক ও স্বতঃসিদ্ধ সাধারণ ধারণা হইতে গাণিতিক অবরোহ-পদ্ধতিতে (through mathematical deduction) বিশ্লেষণের মাধ্যমে সকল প্রকার জ্ঞান ও সত্য লাভ করা যায়। বুদ্ধি-জাত জ্ঞান নিশ্চিত ও শাশ্বত, অবশ্য-স্বীকার্য ও সর্বত্র সত্য। ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের সাহায্যে যে জ্ঞান লাভ হয় তাহা দেশ ও কালে সীমাবদ্ধ বলিয়া সার্বজনীন ও সন্দেহাতীত হয় না। অধিকন্তু ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ কোন বস্তুর অন্তর্নিহিত স্বরূপ উদ্ঘাটিত করিতে পারে না বলিয়া পারমার্থিক তত্ত্বের যথার্থ জ্ঞান দিতে পারে না। পক্ষান্তরে, বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার সাহায্যে আমরা তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিতে সক্ষম হই অর্থাৎ আমাদের আত্মা উহার সহজাত ও স্বাভাবিক ক্ষমতা বুদ্ধির সাহায্যেই বস্তুর অন্তর্নিহিত স্বরূপ সম্বন্ধে সম্পূর্ণ জ্ঞান লাভ করিতে পারে। ইহাই হইল বুদ্ধিবাদের মূল বক্তব্য। বুদ্ধিবাদীগণ আরও বলেন—বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার দ্বারাই আমরা যুক্তিমূলক সত্য (truths of reason) উপলব্ধি করিতে সক্ষম হই ; এরূপ সত্য ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক বস্তু-

সম্পর্কীয় সত্য (truths of facts) অপেক্ষা অনেক শ্রেয়, কেননা যুক্তিমূলক সত্য কেবল সত্যই নহে, ইহা আবশ্যিকভাবে ও অপরিহার্যরূপে সত্য। প্রত্যেক মানুষের মনেই প্রজ্ঞার স্বাভাবিক আলোক (Natural Light of Reason) সহজাতরূপে বিদ্যমান, এই আলোকেই স্বতঃসিদ্ধ সত্য ও যথার্থ জ্ঞান সুস্পষ্টরূপে উপলব্ধি করা যায়। প্রজ্ঞার আলোকে যাহা সুস্পষ্ট ও স্বচ্ছরূপে প্রত্যক্ষ করা যায় তাহাই সত্য। চরমপন্থী বুদ্ধিবাদীদের মতে, ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের মধ্যেও বুদ্ধির ক্রিয়া অন্ততঃ অস্পষ্টভাবে বিদ্যমান এবং বস্তু বা ঘটনা-সম্পর্কীয় সত্যগুলি যুক্তি-মূলক সত্যের অধীনস্থ এবং প্রজ্ঞার আলোকে বিচার্য।

পাশ্চাত্ত্য দর্শনের ইতিহাস পর্যালোচনা করিলে দেখা যায় যে, প্রাচীন গ্রীক দার্শনিক সক্রেটিস ও তাঁহার শিষ্য প্লেটো সুস্পষ্টভাবে বুদ্ধিবাদের প্রবর্তন করেন। সোফিস্টদের অভিজ্ঞতাবাদ খণ্ডন করিয়া সক্রেটিস প্রমাণ করেন যে, যথার্থ জ্ঞান লাভের উপায় হইল একমাত্র বুদ্ধি, ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ নহে। একমাত্র বুদ্ধি-জাত সাধারণ ধারণাই প্রকৃত জ্ঞান; বিশেষ বস্তুর সংবেদনকে প্রকৃতপক্ষে জ্ঞান আখ্যা দেওয়া যায় না। প্লেটো সক্রেটিসের পদাঙ্ক অনুসরণ করিয়া বলেন যে সংবেদন ও অনুভূতির সাহায্যে আমরা যে অভিজ্ঞতা লাভ করি তাহা পরিবর্তন-শীল ও অনিশ্চিত, কাজেই তাহা প্রকৃত ও বিশুদ্ধ জ্ঞান নহে; যথার্থ ও বিশুদ্ধ, নিত্য ও শাশ্বত জ্ঞান বুদ্ধির মধ্যেই অন্তর্নিহিত থাকে, আত্মা অনন্ত জ্ঞানের আধার। আত্মা ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার প্রভাব হইতে মুক্ত হইয়া বিশুদ্ধতা লাভ করিয়া উহার সহজাত ও স্বাভাবিক ক্ষমতা বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার সাহায্যে উহার মধ্যে অন্তর্নিহিত সনাতন জ্ঞানসমুদয়কে প্রকটিত করিতে পারে। প্লেটোর মতে, জ্ঞান আত্মার মধ্যে অন্তর্নিহিত পূর্বজ্ঞাত বিষয়ে স্মরণ ছাড়া আর কিছুই নহে।

বর্তমান যুগের বুদ্ধিবাদী দার্শনিকদের মধ্যে ডেকার্ট, স্পিনোজা ও লাইব্‌নিজের নাম বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য। ডেকার্টের মতে কতকগুলি ধারণা এত প্রাঞ্জল ও সুস্পষ্ট যে এগুলি স্বরূপতঃ স্বত-সিদ্ধ, কাজেই সহজাত ও অভিজ্ঞতা-পূর্ব। এই সকল সহজাত ধারণার তুলনায় আগন্তুক ও কৃত্রিম ধারণাসমূহ নিতান্ত অস্পষ্ট, সন্দেহমূলক ও অসংগতিপূর্ণ। পূর্ণসত্তা বা অসীম ঈশ্বরের ধারণা, ন্যায় ও গণিত শাস্ত্রগুলির মৌলিক প্রত্যয়গুলি প্রভৃতি সহজাত, এগুলি অভিজ্ঞতা-জাত নহে।

প্রত্যেক মানুষের মনে এই সাধারণ ও স্বতঃসিদ্ধ ধারণাগুলি নিহিত রহিয়াছে। তাহার জন্মের সময় ঈশ্বর তাহার মনে এগুলি মুদ্রিত করিয়া দিয়াছেন। ডেকার্ট তাঁহার দর্শনে গাণিতিক পদ্ধতি অনুসরণ করিয়া দেখাইয়াছেন যে গণিতে যেমন কতকগুলি স্বতঃসিদ্ধ মূল সূত্র হইতে অবরোহ পদ্ধতিতে সিদ্ধান্ত নিঃসৃত হয় তেমনই দর্শনেও কতকগুলি স্বতঃসিদ্ধ ও মৌলিক সহজাত ধারণা হইতে গাণিতিক প্রক্রিয়ার ন্যায় অবরোহ-পদ্ধতি অনুসারে অনিবার্যভাবে ঈশ্বর ও জগতের অস্তিত্ব সম্বন্ধে সুনিশ্চিত ও যথার্থ জ্ঞান লাভ করা যায়। ডেকার্ট আরও বলেন যে, ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার সাহায্যে যে সকল আগন্তুক ধারণা আমাদের মনে প্রবেশ করে সেগুলি স্বতঃসিদ্ধ সহজাত ধারণা দ্বারা সমর্থিত হইলে বিশুদ্ধতা ও যথার্থতা লাভ করে। কাজেই বুদ্ধিবাদী ডেকার্ট স্বতঃসিদ্ধ সাধারণ ধারণাগুলিকে উৎকৃষ্ট এবং ইন্দ্রিয়লব্ধ ধারণাগুলিকে নিকৃষ্ট বলিয়া মনে করেন। স্পিনোজাও ডেকার্টকে অনুসরণ করিয়া অবরোহমূলক জ্যামিতিক পদ্ধতিতে পূর্ণ ও অসীম ঈশ্বরের সহজাত ধারণা হইতে সিদ্ধান্ত গ্রহণ করিয়া জীবাত্মা ও জড়-জগৎ সম্বন্ধে প্রয়োজনীয় দার্শনিক তথ্য দান করিয়াছেন।

ডেকার্ট ও স্পিনোজা কয়েকটিমাত্র ধারণাকে সহজাত বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন। কিন্তু লাইব্‌নিজ বলেন যে, যাবতীয় ধারণাই সহজাত, উহারা মনের মধ্যে সুপ্ত অবস্থায় নিহিত থাকে এবং বুদ্ধির সক্রিয়তায় পরিস্ফুট ও বিকশিত হয়। লাইব্‌নিজের মতে, প্রত্যেকটি আত্মা যাবতীয় জ্ঞানের আধার। আত্মা স্বকীয় বুদ্ধিবলে অন্তর্নিহিত সুপ্ত জ্ঞানের উন্মেষ সাধন করে। বাহির হইতে কোন সংবেদনই আত্মা বা মনের মধ্যে প্রবেশ করিতে পারে না, কারণ আত্মা বা মন গবাক্ষহীন (windowless) কক্ষের মত। "তাঁহার মতে আত্মা বাহিরের সর্ববিধ প্রভাব হইতে মুক্ত। ইহা ইহার নিজস্ব জগতেই বাস করে, কাজেই বাহিরের পদার্থ কোন সংবেদন সৃষ্টি করিতে পারে না। যাহাকে আমরা সংবেদন বলি তাহা অস্বচ্ছ, অসংস্কৃত বুদ্ধির সৃষ্টি। তিনি প্রত্যক্ষ জ্ঞান অস্বীকার না করিলেও ইহাকে তিনি অস্পষ্ট জ্ঞানরূপে অভিহিত করিয়াছেন।" (অধ্যাপক হরিদাস বন্দ্যোপাধ্যায় প্রণীত 'দর্শন দীপিকা')। লাইব্‌নিজ বলেন—জ্ঞান-অর্জনের জন্য আত্মা বা মন যদি বাহ্যিক পদার্থের উপর নির্ভর করিত, তাহা হইলে যাবতীয় জ্ঞানই অন্য-অবস্থা-সাপেক্ষ (contingent) হইত, শাশ্বত ও মৌলিক সত্য বলিয়া কিছু থাকিত না। কিন্তু যেহেতু আমরা কতকগুলি মৌলিক সত্য সম্বন্ধে

সম্পূর্ণ সুনিশ্চিত, অতএব এগুলি নিশ্চয় আত্মার আভ্যন্তরীণ বুদ্ধি হইতেই উদ্ভূত এজন্য অভিজ্ঞতাবাদী লক যখন প্রমাণ করিয়াছিলেন—**মানুষের মন বা বুদ্ধির মধ্যে এমন কিছুই থাকিতে পারে না যাহা মূলতঃ সংবেদন ব প্রত্যক্ষ-লব্ধ নহে,** তখন লাইব্‌নিজ ইহা স্বীকার করিয়া ইহার সঙ্গে যোগ করিয়া দিয়াছিলেন—**'কেবলমাত্র বুদ্ধি ব্যতীত'** অর্থাৎ জ্ঞানোৎপত্তির ব্যাপারে বুদ্ধির অবদান অনস্বীকার্য।

চরম বুদ্ধিবাদী দার্শনিক ভল্‌ফ (Wolff) ডেকার্টকে অনুসরণ করিয়া কতক-গুলি সহজাত ও মৌলিক ধারণাকে ভিত্তি করিয়া অবরোহ পদ্ধতিতে জগৎ, আত্মা ও ঈশ্বর সম্বন্ধে তত্ত্বমূলক আলোচনা করিয়াছেন।

সমালোচনা :—

(ক) বুদ্ধিবাদীদের মতে, অভিজ্ঞতা-পূর্ব স্বতঃসিদ্ধ ধারণা হইতে বুদ্ধির সাহায্যে অবরোহ পদ্ধতিতে অনিবার্যভাবে যে সকল সিদ্ধান্ত নিঃসৃত হয় তাহা যথার্থ জ্ঞান দান করিতে পারে। আমরা এই মত সমর্থন করিতে পারি না। বুদ্ধি যদি যথার্থ জ্ঞানের উৎস হয়, তাহা হইলে বুদ্ধিবাদী দার্শনিকদের সিদ্ধান্তের মধ্যে বিভেদ দেখা যায় কেন? আবার কোন্ কোন্ ধারণা স্বতঃসিদ্ধ এ সম্বন্ধেও বুদ্ধিবাদীদের মধ্যে মতৈক্য নাই। অধিকন্তু, ডেকার্ট ও স্পিনোজা যে গাণিতিক অবরোহ পদ্ধতির সাহায্যে তঁাহাদের বুদ্ধিবাদী দর্শন গঠন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন সেই পদ্ধতি সর্বাংশে কার্যকরী হইতে পারে না। গাণিতিক পদ্ধতি কেবলমাত্র বহির্জগতের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হইতে পারে কিন্তু যে মানসিক ক্ষেত্রে স্বাধীন ইচ্ছা ও প্রবৃত্তি বিদ্যমান সেক্ষেত্রে ইহা প্রযোজ্য নহে। বস্তুতঃ স্পিনোজা গাণিতিক তথা জ্যামিতিক পদ্ধতির প্রয়োগের মাধ্যমে মানুষের স্বাধীন ইচ্ছাশক্তি ও আত্মস্বাতন্ত্র্য অস্বীকার করিয়াছেন এবং নৈতিক ও ধর্মজীবন সম্যকভাবে ব্যাখ্যা করিতে পারেন নাই।

(খ) জন লক বুদ্ধিবাদীদের সহজাত ধারণাবাদ কতকগুলি যুক্তি দিয়া খণ্ডন করিয়াছেন। প্রথমতঃ, সহজাত ধারণার যদি অস্তিত্ব থাকিত তাহা হইলে সেগুলি সকলের মনেই সমভাবে বিদ্যমান থাকিত। কিন্তু শিশু, নির্বোধ ও অশিক্ষিত ব্যক্তিদের মনে কোন স্বতঃসিদ্ধ মৌলিক ধারণা নাই। কাজেই সহজাত ধারণার

কোন অস্তিত্ব নাই। দ্বিতীয়তঃ, ঈশ্বর বা নৈতিক নিয়মসম্বন্ধীয় ধারণা সকল যুগে এবং সকল মানুষের মধ্যে একইরূপ থাকে না, বরং পরিবর্তনসাপেক্ষ, কাজেই এগুলিকে প্রকৃতপক্ষে মৌলিক ও সহজাত বলা যায় না। তৃতীয়তঃ, কার্য-কারণ-সম্পর্ক ঈশ্বর প্রভৃতির ধারণা বস্তুতঃ আমরা শিক্ষা ও অভিজ্ঞতার সাহায্যে অর্জন করি। লক সহজাত ধারণাবাদের বিরুদ্ধে যে সকল সমালোচনা করিয়াছেন তাহা অবশ্য কিয়দংশে যুক্তিযুক্ত হইলেও সম্পূর্ণরূপে সমর্থনীয় নহে। ইহা অনস্বীকার্য যে, মনের মধ্যে অন্ততঃ সুপ্তভাবে কতকগুলি সহজাত ধারণা বা প্রবণতা নিহিত থাকে। অভিজ্ঞতার সাহায্যে সেগুলি সুস্পষ্ট আকার ধারণ করে।

(গ) বুদ্ধিবাদীরা অভিজ্ঞতার উপর বিশেষ গুরুত্ব না দেওয়ায় জ্ঞানের অগ্রগতিকে মোটেই ব্যাখ্যা করিতে পারেন নাই। শুধু বুদ্ধির মধ্যে অন্তর্নিহিত ধারণাকে বিশ্লেষণ করিলে জ্ঞানের প্রসার হয় না। অভিজ্ঞতার উপর ভিত্তি করিয়া চিরন্তন বা মননের সাহায্যে জগৎ ও জীবন সম্বন্ধে নূতন নূতন তথ্য আবিষ্কার করিতে পারিলেই দার্শনিক প্রচেষ্টা সার্থক হয়। এই প্রসঙ্গে বিচারবাদী কান্টের অভিমত প্রণিধানযোগ্য। তিনি যথার্থই বলিয়াছেন যে, জ্ঞানের দুইটি দিক আছে—একটি উপাদানের দিক, অপরটি আকারের দিক। বুদ্ধির অন্তর্নিহিত সহজাত মৌলিক প্রত্যয় বা ধারণাগুলি (যথা—দেশ, কাল, দ্রব্য, এগুলিকে যখন অভিজ্ঞতা-লব্ধ সংবেদনরূপে জ্ঞানের উপাদানের উপর প্রয়োগ করা হইবে তখনই পূর্ণাঙ্গ জ্ঞান হইবে। কাজেই ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতাকে বাদ দিয়া বুদ্ধি আপন সহজাত ধারণাগুলি লইয়া থাকিলে অমূর্ত ও শূন্যগর্ভ হইয়া পড়িবে। অতএব বুদ্ধিবাদীগণ জ্ঞানোৎপত্তি বিষয়ে ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার অবদানের গুরুত্ব উপেক্ষা করায় একদেশদর্শী হইয়াছেন। আবার বিচার-বিশ্লেষণ না করিয়াই যখন বুদ্ধিবাদীগণ বলেন যে বুদ্ধিই যথার্থ জ্ঞানলাভের একমাত্র উপায়, তখন তাঁহারা নির্বিচারবাদী দার্শনিক বলিয়া নিন্দনীয় হন।

(ঘ) পরিশেষে ইহা উল্লেখযোগ্য যে, বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার দ্বারা প্রকৃতপক্ষে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করা যায় না শুধু জ্ঞানের বিচার-বিশ্লেষণ বা উহার সত্যাসত্য নির্ণয় করা যায়। পারমার্থিক তত্ত্বের জ্ঞান বা উপলব্ধি একমাত্র আধ্যাত্মিক অনুভূতি বা স্বজ্ঞার (intuition) সাহায্যেই সম্ভব।

অভিজ্ঞতাবাদ ও বুদ্ধিবাদের সমন্বয় সাধনে বিচারবাদ

(**Critical Theory**)

আধুনিক যুগে জার্মান দার্শনিক কান্ট (Kant) জ্ঞানের বিচার-বিশ্লেষণের উপর তাঁহার দর্শনকে প্রতিষ্ঠিত করিয়া **বিচারবাদের** (Criticism) প্রবর্তন করেন। কান্ট বিশ্লেষণ করিয়া দেখাইয়াছেন যে, জ্ঞানোৎপত্তির দুইটি দিক বিদ্যমান —একটি দিক হইল **উপাদান,** আর একটি দিক হইল **আকার**। ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের দ্বারা যে সংবেদন লাভ করি তাহা হইল জ্ঞানের উপাদান। আর দেশ (space), কাল (time , দ্রব্য (substance), কার্য কারণ সম্বন্ধ (causality) প্রভৃতি কতকগুলি মৌলিক ধারণা হইল জ্ঞানের আকার, এগুলি বুদ্ধির মধ্যেই নিহিত থাকে এগুলি সহজাত বা প্রাক সিদ্ধ (a priori , এগুলি অভিজ্ঞতা-লব্ধ নহে। যখন আমাদের বুদ্ধি উহার অন্তর্নিহিত অভিজ্ঞতা পূর্ব জ্ঞানের আকারগুলি ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা লব্ধ সংবেদনের উপর প্রয়োগ করিয়া সেই সংবেদনরূপ উপাদানকে সুবিন্যস্ত ও সুসংবদ্ধ করিতে পারিবে, তখনই জ্ঞানোৎপত্তি হইবে। কাজেই অভিজ্ঞতা লব্ধ সংবেদন বুদ্ধির মধ্যে নিহিত দেশ, কাল, দ্রব্য, কার্য কারণ-সম্পর্ক প্রভৃতি সহজাত বা পূর্বতঃসিদ্ধ মৌলিক ধারণাসমূহের দ্বারা সুবিন্যস্ত না হওয়া পর্যন্ত জ্ঞান গঠিত হইবে না। অর্থাৎ বহির্জগৎ হইতে আগত সংবেদনকে মনের মধ্যে নিহিত প্রাক্-সিদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভূতির আকার—দেশ ও কালের মধ্যে গ্রহণপূর্বক প্রত্যক্ষ করিয়া উহার উপর দ্রব্য, কার্য--কারণ-সম্পর্ক, একত্ব, বহুত্ব প্রভৃতি কতকগুলি প্রাক্ সিদ্ধ বোধজাত আকার প্রয়োগ করিয়া যখন সুবিন্যস্ত ও সুসংহত করা হয়, তখনই জ্ঞানের উৎপত্তির হয়। এককথায়, অভিজ্ঞতা-লব্ধ সংবেদনরূপ উপাদান এবং বুদ্ধি-লব্ধ মৌলিক প্রত্যয়রূপ আকার-প্রকার—উভয়ের সংযোগেই জ্ঞান গঠিত হয়। অভিজ্ঞতা-লব্ধ সংবেদন স্বয়ং জ্ঞান নহে আবার, শুধু বুদ্ধি লব্ধ মৌলিক ধারণাসমূহও জ্ঞান নহে। উপাদান ও আকার—প্রত্যেকটি জ্ঞানের অপরিহার্য অংশ এবং দুইটি দিকের মিলনেই জ্ঞান। ইন্দ্রিয়-সংবেদন ভিন্ন বুদ্ধি নিছক শূন্যগর্ভ এবং বুদ্ধি ভিন্ন সংবেদন অন্ধ।

এইভাবে কান্ট তাঁহার বিচারবাদের সাহায্যে বুদ্ধিবাদ ও অভিজ্ঞতাবাদের মধ্যে সমন্বয় সাধন করিয়াছেন। কান্ট তাঁহার বিচার-পদ্ধতি অবলম্বন করিয়া

সঠিকভাবে দেখাইয়াছেন যে, ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা জ্ঞানেব নূতন নূতন তথ্য দান কবে এবং জ্ঞানেব প্রসাব ও অগ্রগতি সাধন করে, কিন্তু সর্বগ্রাহ্য ও অবশ্যস্বীকার্য সত্য দান করিতে পারে না, অপবপক্ষে, বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা হইতে যে প্রত্যয়রূপ আকার-প্রকাব পাওয়া যায় তাহা সর্বগ্রাহ্য ও অবশ্য-স্বীকার্য বটে, কিন্তু জ্ঞানেব প্রসাব সাধন করিতে পাবে না। কান্টেব মতে, যথার্থ জ্ঞানেব পক্ষে সর্বজনীনতা ও অবশ্যম্ভাবিতাব বৈশিষ্ট্য যেমন আবশ্যক তেমনই জ্ঞানের অগ্রগতি ও প্রসাবতাও অপবিহার্য, কাজেই জ্ঞানোৎপত্তিব ব্যাপাবে বুদ্ধি ও অভিজ্ঞতা—উভয়ের সমন্বয় কাম্য।

"কিন্তু কান্টেব মতে, প্রত্যক্ষ ও প্রজ্ঞাব সহযোগিতায আমবা যে জ্ঞান লাভ কবি তাহা বস্তুর বাহ্যরূপের (appearance or phenomenon) জ্ঞান মাত্র, তাহা বস্তুব স্বগত সত্তাব বা স্বরূপেব (thing in-itself or reality) জ্ঞান নহে। আমরা ইন্দ্রিয় দ্বাবা কোন বস্তুব যে সংবেদন প্রাপ্ত হই, তাহা আমাদেব ইন্দ্রিয়েব শক্তি বা প্রকৃতিসাপেক্ষ। সেইরূপ আমাদেব বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা দ্বাবা আমবা বস্তুটিকে যেরূপ বুঝি তাহাও আমাদেব মন ও বুদ্ধিব প্রকৃতি ও গঠনসাপেক্ষ। অতএব আমবা বস্তু সম্বন্ধে যাহা জানি তাহা প্রধানতঃ আমাদেব উপবই নির্ভব কবে এবং আমাদেব ইন্দ্রিয় ও মনেব বচনা-মাত্র। আমাদেব ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধি—নিবপেক্ষ বস্তুব স্বরূপ কি তাহা আমবা জানিতে পাবি না এবং আমাদেব জানা সম্ভব নহে। কাবণ ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ ও বুদ্ধিব প্রক্রিয়া ব্যতীত আমাদেব কোন জ্ঞান হয় না। অতএব আমাদেব জ্ঞানে বস্তুব স্বরূপ প্রকাশিত না হইয়া তাহাব বাহ্যরূপ বা অবভাস মাত্র (appearance) গৃহীত হয়। যদি আমাদেব কোন অতীন্দ্রিয় বা বুদ্ধিজন্য সাক্ষাৎ প্রতীতিব (intellectual intuition) সামর্থ্য থাকিত, তবে আমবা বস্তুব স্বসত্তাব বা স্বরূপের জ্ঞান লাভ কবিতে পারিতাম। কিন্তু এরূপ শক্তি লাভ করা অসম্ভব না হইলেও, বস্তুতঃ বর্তমানে তাহা আমাদের নাই। অতএব বস্তুর স্বরূপ সত্তা বা পারমার্থিক তত্ত্ব আমাদের জ্ঞানের অতীত, উহা চিরদিনই অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় (unknown and unknowable) থাকিবে।" (ডঃ সতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় প্রণীত 'ভারতীয় ও পাশ্চাত্য দর্শন')।

পরবর্তীকালে হেগেলের মতবাদে অতীন্দ্রিয় বিষয়ের জ্ঞান সম্ভব বলিয়া স্বীকৃত হইয়াছে। তাহার কারণ হেগেল কান্টের ন্যায় চিন্তার আকার ও চিন্তনীয় বিষয়ের মধ্যে দুলজ্ঘ্য ব্যবধান স্বীকার করেন নাই। কান্টের বিচারবাদের মধ্যে

যে সকল অসঙ্গতি লক্ষিত হয় সেগুলি হইল :—প্রথমতঃ, আকার ও জ্ঞানের উপাদান—এই দুইটিকে তিনি পরস্পর বিজাতীয় মনে করিয়াছেন; যদি তাহাই হয়, তাহা হইলে এই দুইটির মধ্যে সংযোগ কিরূপে সম্ভব? দ্বিতীয়তঃ, বস্তুর বাহ্যরূপ ও উহার স্বরূপের মধ্যে কাণ্ট অহেতুক এক দ্বৈতবাদের (dualism) সৃষ্টি করিয়াছেন। অথচ তিনি নিজেই বলিয়াছেন যে, বস্তুর বাহ্যরূপের সংবেদনের উৎস বা কারণই হইল অতীন্দ্রিয় বস্তুসত্তা। তাহাই যদি হয়, তাহা হইলে এই অতীন্দ্রিয় সত্তা অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় হয় কিরূপে? কার্যের মধ্যেই তো কারণের প্রকাশ, কাজেই কার্য প্রত্যক্ষ করিয়াই কারণের স্বরূপ অনেকাংশে অবগত হওয়া যায়। কাণ্টের বিচারবাদের প্রধান ত্রুটি হইল—তিনি জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়, মন ও বস্তু, বুদ্ধি ও সংবেদন, বস্তুর অবভাস ও স্বরূপ—এগুলির মধ্যে অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক উপেক্ষা করিয়া কেবল কৃত্রিম ব্যবধান সৃষ্টি করিয়াছেন। ফলে তাঁহার বিচারবাদ অজ্ঞেয়বাদে (agnosticism) পর্যবসিত হইয়াছেন। কিন্তু হেগেল তাঁহার দর্শনে বিচার-পদ্ধতি অনুসরণ করিয়া কাণ্টের ত্রুটি অনেকাংশে সংশোধিত করিয়াছেন এবং জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় বস্তুর মধ্যে এবং বস্তুর বাহ্যরূপ ও উহার স্বরূপের মধ্যে অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক স্থাপন করিয়াছেন।

উপসংহারে উল্লেখযোগ্য যে, যুক্তিসিদ্ধ বিচার-বিশ্লেষণের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানের বিচার বা সত্যাসত্য নির্ণয় করা যায়, কিন্তু তত্ত্বজ্ঞান লাভ করা সম্ভব নহে। পারমার্থিক তত্ত্বকে একমাত্র আধ্যাত্মিক অনুভূতি বা স্বজ্ঞা (intuition) দ্বারা উপলব্ধি করা সম্ভব। কাজেই বিচার-বুদ্ধির চরম পরিণতি স্বজ্ঞায়; স্বজ্ঞায় পূর্ণ সত্যোপলব্ধি হয় এবং সত্যোপলব্ধিই দর্শনের শেষ কথা।

বুদ্ধিবাদী দার্শনিক প্লেটোর জ্ঞানতত্ত্ব
(Plato's Theory of Knowledge) :

প্রাচীন গ্রীক দার্শনিক প্লেটোর ধারণাতত্ত্ব তাঁহার বুদ্ধিবাদী জ্ঞানতত্ত্বের উপর প্রতিষ্ঠিত। তাঁহার জ্ঞানতত্ত্বের নীতি যে Dialogue-এর উপর লেখা হইয়াছে তাহা Theaetetus নামে পরিচিত। Theaetetus-এর প্রধান লক্ষ্য হইল সোফিষ্ট-দের প্রবর্তিত ভ্রান্ত মতবাদ খণ্ডন করা। সোফিষ্টদের জ্ঞানতত্ত্ব হইল—যাবতীয় জ্ঞান ইন্দ্রিয়-প্রসূত। প্লেটো নিম্নলিখিত যুক্তির সাহায্যে সোফিষ্টদের জ্ঞানতত্ত্ব খণ্ডন করিয়াছেন :

(১) যাবতীয় জ্ঞান ইন্দ্রিয়-প্রসূত—সোফিষ্টদের প্রবর্তিত এই জ্ঞানতত্ত্বের অনিবার্য পরিণতি হইল এই যে, জ্ঞান ব্যক্তি বিশেষে সীমাবদ্ধ; একজন ব্যক্তি যাহা সত্যরূপে প্রত্যক্ষ করে তাহা একমাত্র তাহাব নিকট সত্য অর্থাৎ সত্য ব্যক্তি-সাপেক্ষ ব্যাপাব হইয়া দাঁড়ায়, ইহার কোন সার্বিক ও বস্তুগত মানদণ্ড থাকে না। এজন্য সংবেদন-লব্ধ জ্ঞান কোন ভবিষ্যৎ ঘটনাব অবধারণের ব্যাপারে সঠিকভাবে প্রয়োজ্য নাও হইতে পারে। আমার কাছে প্রতীয়মান হইতে পারে যে, আমি আগামী বৎসবে প্রধান বিচাবপতি হইব, কিন্তু বাস্তবক্ষেত্রে দেখা যায় যে, আমি ইহাব পরিবর্তে জেলে আবদ্ধ হইয়া আছি।

(২) ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ জ্ঞান বিরোধিতায় পূর্ণ। একই বস্তুকে নিকট হইতে দেখিলে বড় এবং দূব হইতে দেখিলে ছোট মনে হয়। যদি যাবতীয় জ্ঞানই প্রত্যক্ষ লব্ধ হয়, তাহা হইলে আমাদের একটি প্রত্যক্ষ অপেক্ষা অন্য একটি প্রত্যক্ষেব উপর অগ্রাধিকার দিবাব অধিকাব নাই। যখন সকল প্রত্যক্ষই জ্ঞান এবং সবই যদি সত্য হয় তাহা হইলে সকল প্রত্যক্ষেবই সমান অধিকার থাকিবে। কিন্তু বাস্তবক্ষেত্রে আমরা যাবতীয় প্রত্যক্ষকে একই পর্যায়ভুক্ত করিতে পারি না, কোন কোনটিকে সত্য বলিয়া গ্রহণ করি, আবার কোন কোনটিকে ভ্রান্ত বলিয়া বর্জন করি।

(৩) প্রত্যক্ষবাদ গ্রহণ করিলে সকল শিক্ষণ-প্রশিক্ষণ, বাদানুবাদ, প্রমাণ, খণ্ডন অসম্ভব হইয়া পড়ে, কারণ সোফিষ্টদের মতে সকল প্রত্যক্ষই সমভাবে সত্য। তাহা হইলে শিশুর প্রত্যক্ষ তাহার শিক্ষকের প্রত্যক্ষের মতই সত্য হইবে। সেক্ষেত্রে তাহার শিক্ষকের পক্ষে তাহাকে শিখাইবার কিছুই থাকে না। সকলের প্রত্যক্ষ যদি সমভাবে সত্য হয় তাহা হইলে বাদানুবাদ, তর্ক প্রমাণ, খণ্ডন-সবই অসার ও অর্থহীন হইয়া পড়ে।

(৪) যদি প্রত্যক্ষ সত্য হয়, তাহা হইলে প্রত্যেক ব্যক্তিই প্রত্যক্ষকারী সত্তা হিসাবে সকল বিষয়ের মানদণ্ড হইবে। কিন্তু যেহেতু ইতর প্রাণীরাও প্রত্যক্ষকারী সেইহেতু ক্ষুদ্রতম প্রাণীও মানুষের মত সকল বিষয়ের মানদণ্ড হইবে।

(৫) প্রটাগোরাসের (সোফিষ্ট) মতবাদ বিরোধিতায় ভরা। তিনি বলেন— যাহা আমার নিকট সত্য বলিয়া প্রতীয়মান হয় তাহা সত্য। যদি আমার নিকট সত্যরূপে প্রতীয়মান হয় যে, প্রটাগোরাসের মতবাদ মিথ্যা, প্রটাগোরাস নিজেই স্বীকার করিতে বাধ্য যে, তাহা মিথ্যা।

(৬) সোফিষ্টদের মতবাদ সত্যের বস্তুমুখিতা ধ্বংস করে এবং সত্য ও অসত্যের মধ্যে যে পার্থক্য বিগুমান তাহাকে সম্পূর্ণরূপে অর্থহীন করিয়া তোলে, কারণ তাঁহাদের মতে সত্য ব্যক্তিকেন্দ্রিক। একই বিষয় একাধারে সত্য ও মিথ্যা উভয়ই হইতে পারে—একই বিষয় তোমার কাছে সত্য এবং আমার কাছে মিথ্যা হইতে পারে। সেক্ষেত্রে একটা বচন সত্য না মিথ্যা এরূপ প্রভেদ করার মধ্যে বস্তুতঃ কোন পার্থক্যই থাকিবে না, কারণ উভয় বচনেরই একই অর্থ হইবে অর্থাৎ কোনটারই কোন অর্থ ই থাকিবে না।

(৭) সমস্ত প্রত্যক্ষে আমরা এমন এক জাতীয় উপাদান পাই যাহা ইন্দ্রিয়লব্ধ নহে বা ইন্দ্রিয়ের অবদানও নহে। যখন বলি—এই কাগজটি সাদা, তখন মনে হয় যেন ইহা আমরা ইন্দ্রিয়ের উপর নির্ভর করিয়াই বলিতেছি। কিন্তু একটু অনুধাবন করিলেই বুঝিতে পারা যায় যে, ইহা কেবলমাত্র ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষ জ্ঞান নহে। কেন আমরা ইহাকে কাগজ বলিতেছি—তাহার কারণ হইল—এক্ষেত্রে শ্রেণীকরণরূপ মানসিক প্রক্রিয়া বিগুমান। শ্রেণীকরণ প্রক্রিয়ার মধ্যে যে সাদৃশ্য-করণ ও বৈসাদৃশ্যকরণ প্রক্রিয়া নিহিত থাকে সেগুলিও ইন্দ্রিয়লব্ধ নহে, সেগুলি বুদ্ধিলব্ধ। আবার যখন বলি—কাগজটি সাদা, তখনও অন্যান্য সাদা বস্তুর সহিত সাদৃশ্য এবং ভিন্ন বর্ণের বস্তুর সহিত বৈসাদৃশ্য চিন্তা করিয়া ইহাকে শ্রেণীগঠন করি। এরূপ জটিল শ্রেণীকরণ কেবলমাত্র ইন্দ্রিয়ের উপর নির্ভর করে না, কারণ ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষজ্ঞান পরস্পর বিচ্ছিন্ন। সকল ইন্দ্রিয় সংবেদন পরস্পর স্বতন্ত্র বিন্দু, একটিকে অপরটির সহিত তুলনা করা যায় না। সাদৃশ্য ও বৈসাদৃশ্য প্রক্রিয়া বিশুদ্ধভাবে মানসিক ক্রিয়া। এই সকল প্রক্রিয়া বুদ্ধিজাত—এগুলি সকল জ্ঞানের সহিত জড়িত থাকে। সুতরাং জ্ঞান কেবলমাত্র ইন্দ্রিয়-সংবেদন দ্বারা গঠিত হইতে পারে না। এমন কি, একটি সরলতম বচনেও সংবেদন ছাড়াও অন্য প্রক্রিয়া থাকে। এই অতিরিক্ত প্রক্রিয়া হইল বুদ্ধির ক্রিয়া।

প্লেটোর মতে, বুদ্ধিই হইল জ্ঞানের ভিত্তি। তিনি জ্ঞান এবং লৌকিক মত বা বিশ্বাসের মধ্যে পার্থক্য করিয়াছেন। জ্ঞান হইল সত্য জ্ঞান। লৌকিক মত বা বিশ্বাস আজ সত্য হইতে পারে আবার কাল মিথ্যা হইতে পারে। মতামত নিশ্চিত নহে। একমাত্র জ্ঞানই সত্য। এমন কি, সঠিক মতও জ্ঞান পদবাচ্য নহে। প্লেটো তাহার জ্ঞানতত্ত্বে সক্রেটিসের দর্শনকে সম্পূর্ণভাবে গ্রহণ করিয়াছেন।

তাঁহার মতে যে জ্ঞান সাধারণ ধারণা বা প্রত্যয় দ্বারা প্রাপ্ত তাহাই প্রকৃত জ্ঞান। প্লেটোর মতে, সংজ্ঞা (definition) এবং প্রত্যয় (concept) অভিন্ন। প্রত্যয়লব্ধ জ্ঞান হইল নির্দিষ্ট, শাশ্বত ও যথার্থ। প্রত্যয়লব্ধ জ্ঞান আমাদের ব্যক্তিগত ইন্দ্রিয় অনুভূতির দ্বারা পরিবর্তিত হয় না। প্রত্যয়লব্ধ জ্ঞান হইতে আমরা বস্তুগত সত্যতা পাই। জ্ঞান প্রত্যয়ের উপর প্রতিষ্ঠিত, প্রত্যয় বুদ্ধির উপর প্রতিষ্ঠিত, সুতরাং জ্ঞান বুদ্ধির উপর প্রতিষ্ঠিত। জ্ঞান সহজাত বিশ্বাসের উপর প্রতিষ্ঠিত নহে, ইহা প্রকৃতপক্ষে যুক্তির উপর প্রতিষ্ঠিত। কোন একটি মতামত, অনুরোধ, আবেদন, বাক্যের চাকচিক্য, বক্তার আলঙ্কারিক নৈপুণ্য বা কলাকৌশলের দ্বারা উৎপন্ন হইতে পারে, অপরপক্ষে জ্ঞান একমাত্র যুক্তি বা প্রমাণ দ্বারাই উৎপন্ন হয়। মতামতকে আবার অলঙ্কারপূর্ণ বাক্য-নৈপুণ্যের দ্বারা খণ্ডন করা যায়, এজন্য ইহা অনিশ্চিত। এক কথায়, মতামত সত্য হইতে পারে আবার অসত্যও হইতে পারে, কিন্তু জ্ঞান একমাত্র সত্যই হয়।

প্লেটো এইভাবে অসত্য মতবাদগুলি অর্থাৎ সোফিস্টদের মতামত বা বিশ্বাস খণ্ডন করিয়া জ্ঞানতত্ত্বের সদর্থক দিক ব্যাখ্যা করেন। তিনি সক্রেটিসের মতবাদ গ্রহণ করিয়া বলেন—সকল জ্ঞানই হইল সামান্য বা সাধারণ ধারণার মাধ্যমে (through concept) জ্ঞান। এই জ্ঞান মনোগত প্রভাবে কখনও পরিবর্তিত হয় না, ইহা আমাদিগকে বস্তুগত সত্যতা দান করে। সক্রেটিসের সহিত প্লেটোর এই বিষয়ে মিল থাকিলেও তিনি অভিনবরূপে সক্রেটিসের জ্ঞানতত্ত্বকে পরম সত্তার স্বরূপ সম্পর্কীয় মতবাদে পরিণত করিয়াছেন। ইহাই প্লেটোর Dialectic অর্থাৎ ধারণাবাদ বা আদর্শবাদের বিষয়বস্তু।

মানবাত্মা হইল বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার বাসস্থান। ধারণার জগৎ এবং ইন্দ্রিয়ের জগৎ—উভয়ের সহিত মানবাত্মার সাদৃশ্য রহিয়াছে। ইহা দুইটি অংশে বিভক্ত, এই দুইটি অংশের আবার একটিতে আরও দুইটি অংশ বিদ্যমান। সর্বোচ্চ অংশটি হইল বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা – যাহা ধারণাসমূহকে উপলব্ধি করে। এই বুদ্ধি হইল সরল ও অবিভাজ্য। আত্মার এই বুদ্ধিমূলক অংশটি সরল বলিয়া নিরংশ, সুতরাং ইহা অবিনশ্বর ও অমর। আবার বুদ্ধিহীন অংশটি মরণশীল; এই অংশটি মহৎ এবং হীন—এই দুইভাগে বিভক্ত। মহৎ অংশে সাহস, মর্যাদাবোধ এবং উচ্চাঙ্গের আবেগসমূহ বিদ্যমান; অপরপক্ষে হীন অংশে ইন্দ্রিয়জ লালসাসমূহ বিদ্যমান।

মহৎ অংশটির বুদ্ধির সহিত কতিপয় সাদৃশ্য আছে; তথাপি ইহা সহজ প্রবৃত্তি মাত্র, ইহা বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন নহে। বুদ্ধির অবস্থান হইল মস্তক, মহৎ অংশের অবস্থান হইল বক্ষ; হীন অংশের অবস্থান হইল দেহেব নিম্নতর অংশ। আত্মার উক্ত তিনটি অংশ একমাত্র মানুষেরই অধিকারভুক্ত। ইতরজীব দুইটি নিম্নাংশের অধিকারী এবং উদ্ভিদেব মধ্যে কেবল নিম্নতন অংশটিই বিদ্যমান। যুক্তি বা বুদ্ধি একমাত্র মানুষের মধ্যেই বিদ্যমান।

প্লেটো বিচারবুদ্ধি-সম্পন্ন আত্মার অমবত্বকে স্মরণ ও দেহান্তর প্রাপ্তি ক্রিয়ার মাধ্যমে তাঁহার ধারণা-তত্ত্বের সহিত যুক্ত কবিয়াছেন। তাঁহার স্মরণবাদ অনুসারে, জ্ঞান আত্মার মধ্যে অন্তর্নিহিত পূর্বজ্ঞাত বিষয়ের স্মরণ ছাড়া আর কিছুই নহে অর্থাৎ যাবতীয় জ্ঞান হইল এমন কতকগুলি স্মৃতি যাহা আত্মা জন্মের পূর্বে ইহার বিদেহ-অবস্থায় লাভ কবে। এক্ষেত্রে জ্ঞান বলিতে প্লেটো বুদ্ধিলব্ধ ধারণার জগতে আত্মার বিদেহ-অবস্থাব অভিজ্ঞতার স্মরণ মাত্র। এই কাগজটি সাদা—আমার এরূপ প্রত্যক্ষের মধ্যে যে ইন্দ্রিয়-উপাদান থাকে তাহা, প্লেটোর মতে, স্মরণ নহে, কারণ ইহা ইন্দ্রিয়জ বলিয়া জ্ঞানরূপে গণ্য নহে। অবার বৌদ্ধজাতকে বুদ্ধদেব যে স্মৃতির সাহায্যে পূর্বজন্মের ঘটনাবলী বর্ণনা কবিতেন তাহা হইতে প্লেটোর স্মরণ-বাদ সম্পূর্ণ পৃথক।

প্লেটো তাঁহার স্মবণবাদ সম্পর্কে দুইটি যুক্তি প্রদর্শন করিয়াছেন: প্রথমতঃ ধারণাব জ্ঞান ইন্দ্রিয়-প্রসূত হইতে পাবে না. কাবণ ধারণা উহার ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য প্রকাশের মধ্যে কখনও বিশুদ্ধ থাকে না, উহা সংমিশ্রিত হইয়া পড়ে। উদাহরণ-স্বরূপ, সৌন্দর্য একমাত্র কুৎসিতের সহিত মিশ্রিত অভিজ্ঞতায় দৃষ্ট হয়। দ্বিতীয়তঃ, গাণিতিক জ্ঞান মনের মধ্যে সহজাতরূপে থাকে। ইহা শিক্ষণ বা অভিজ্ঞতার মাধ্যমে লাভ করা যায় না। গাণিতিক বচন—২ + ২ = ৪—আবশ্যিকভাবে সত্য, ইহার বিরুদ্ধ বচন অচিন্তনীয়; ইহার সত্যতা অভিজ্ঞতার দ্বারা পরীক্ষণ ব্যতীতই জানা যায়। একটি সমদ্বিবাহু ত্রিভুজের ভূমি-সংলগ্ন দুইটি কোণ যে পরস্পর সমান —এই গাণিতিক জ্ঞান অভিজ্ঞতা বা শিক্ষণেব সাহায্য না লইয়া বিশুদ্ধ চিন্তা বা বুদ্ধির সাহায্যেই লাভ করা যায়। প্লেটো অবশ্য স্পষ্টতঃ আবশ্যিক জ্ঞান (nece'sary knowledge) এবং অবস্থা-সাপেক্ষ জ্ঞান (contingent know-ledge)—এই দুই প্রকার জ্ঞানের মধ্যে পার্থক্য করেন নাই। কিন্তু তিনি এই

মত পোষণ করিতেন যে, আবশ্যিকতা বুদ্ধিলব্ধ জ্ঞানের সহিত সংশ্লিষ্ট, ইহা ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য নহে। গাণিতিক জ্ঞান আবশ্যিক জ্ঞান বলিয়া ইহা জন্মগত অর্থাৎ ইহা অভিজ্ঞতার পূর্বেই জন্মকালে মনের মধ্যে উপস্থিত থাকে। ইহা পূর্বজন্মের অভিজ্ঞতা হইতে স্মরণ করা হয়। যখন শিক্ষক জ্যামিতির কোন উপপাদ্য শিশুর কাছে ব্যাখ্যা করেন, শিশু সরাসরি উহার অর্থ অনুধাবন করে, সে নিজেই উহার সত্যতা উপলব্ধি করে। যদি শিক্ষক বিবরণ দেন যে, লিসবন টেগাসের উপর, তাহা হইলে শিশু ইহার সত্যতা নিজে নিজে উপলব্ধি করে না, সে হয় ইহা বিশ্বাস করিবে না হয় সে গিয়া ইহা দেখিবে। এক্ষেত্রে জ্ঞান বস্তুতঃ একজনের মন হইতে অন্যজনের মনে প্রদত্ত হইল বা স্থানান্তরিত হইল। কিন্তু গাণিতিক সত্য ইতি-পূর্বেই শিশুর মনে সহজাতরূপে বিদ্যমান ছিল, শিশু এরূপ সত্য ইতিপূর্বে সুপ্তভাবে জানে—তাহাই সে শিক্ষণক্রিয়ার সাহায্যে সাক্ষাৎভাবে উপলব্ধি করে অর্থাৎ তাহার মনের মধ্যে যাহা নিহিত আছে তাহাই স্পষ্টভাবে দেখে।

'Meno'-তে প্লেটো তাঁহার স্মরণবাদের পরীক্ষণমূলক প্রমাণ দিবার চেষ্টা করিয়াছেন। গণিতে অজ্ঞ এক দাস-বালককে সক্রেটিস বর্গক্ষেত্র সম্বন্ধে কোন তথ্য না দিয়াই সুনিপুণ প্রশ্নের মাধ্যমে বর্গক্ষেত্রে কি কি গুণ আছে সেগুলি বালকটির মন হইতে বাহির করিয়াছিলেন। বালকটির বর্গক্ষেত্র সম্বন্ধে জ্ঞান শিক্ষা বা অভিজ্ঞতার মাধ্যমে উৎপন্ন হয় নাই, এই জ্ঞান তাহার স্মরণ-ক্রিয়ামাত্র। কিন্তু জ্ঞান যদি স্মরণই হইবে তাহা হইলে আমরা কোন সত্যকে অবিলম্বে স্মরণ করিতে পারি না কেন? গাণিতিক তত্ত্ব অনুধাবন করিতে এক ঘেঁয়ে বিরক্তিকর সুদীর্ঘ শিক্ষণ-প্রক্রিয়া আবশ্যক হয় কেন? প্লেটো ইহার উত্তরে বলেন—আত্মা ধারণার জগৎ হইতে দেহে অবতরণ করায় ইহার অভ্যন্তরস্থ সহজাত জ্ঞান ইন্দ্রিয়ানুভূতির মধ্যে নিমজ্জিত হইয়া মূঢ় ও ভোঁতা হইয়া পড়ে এবং প্রায় মুছিয়া যায়। ফলে আত্মা প্রায় সব ভুলিয়া যায় অথবা ইহার ক্ষীণ ও ঘোলাটে স্মৃতি থাকে। এজন্য আত্মাকে শিক্ষণের মাধ্যমে স্মরণ করাইয়া দিতে হয়। আত্মার স্বাভাবিক বাসস্থান হইল ধারণার জগৎ—যেখানে ইহা দেহহীন অবস্থায় ধারণার বিশুদ্ধ ও আনন্দময় চিন্তায় বিরাজ করে। কিন্তু ইন্দ্রিয়জগতের সহিত ইহার সাদৃশ্য থাকায় ইহা আবার দেহের মধ্যে নিমজ্জিত হয়।

অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক লকের জ্ঞানতত্ত্ব

(Locke's Theory of Knowledge)

অভিজ্ঞতাবাদের প্রধান পুরোহিত জন লক (John Locke) জ্ঞানোৎপত্তি আলোচনার ব্যাপারে বেকনকেই অনুসরণ করিয়াছেন। তাঁহার অভিজ্ঞতাবাদ একদিকে অভিজ্ঞতা-পূর্ব সহজাত ধারণার অস্তিত্ব সম্বন্ধে ডেকার্টে (Descartes) যে যুক্তি দিয়াছেন তাহার তীব্র সমালোচনা করিয়া সহজাত ধারণাসমূহের অস্তিত্ব অস্বীকার করেন, অপরদিকে ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতাকে ভিত্তি করিয়া সংবেদন ও অন্তর্দর্শনের পথ দিয়া কিরূপে পর্যায়ক্রমে জ্ঞানলাভ করা যায় তাহারই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সহজাত ধারণাবাদের বিরুদ্ধে লকের সমালোচনা নিম্নলিখিতরূপ :—

প্রথমতঃ, সহজাত ধারণার যদি অস্তিত্ব থাকিত, তাহা হইলে সেগুলি সকলের মনেই সমভাবে বিদ্যমান থাকিত, কিন্তু শিশু, নির্বোধ ও অশিক্ষিত ব্যক্তিদের মনে কোন স্বতঃসিদ্ধ মৌলিক ধারণা নাই। কাজেই সহজাত ধারণার কোন অস্তিত্ব নাই।

দ্বিতীয়তঃ, মনের মধ্যে যাহাই থাকুক না কেন, আমরা অবশ্যই তাহা সম্বন্ধে সচেতন থাকিব। কিন্তু সহজাত ধারণাসমূহের অস্তিত্ব সম্বন্ধে অনেকেরই কোন চেতনা নাই, কাজেই মনের মধ্যে উহাদের অস্তিত্ব স্বীকার করা যায় না।

তৃতীয়তঃ, কার্য-কারণ সম্বন্ধ, ঈশ্বর প্রভৃতির মৌলিক ধারণা অভিজ্ঞতার পূর্বে মনে বিদ্যমান থাকে না। এগুলি মানুষের শিক্ষা ও অভিজ্ঞতা দ্বারা অর্জিত হয়। যে সকল ধারণাকে সার্বজনীন বলা হয় সেগুলি বস্তুতঃ অভিজ্ঞতালব্ধ, অভিজ্ঞতাপূর্ব নহে।

চতুর্থতঃ, ঈশ্বর বা নৈতিক নিয়ম সম্বন্ধীয় ধারণা সকল যুগে এবং সকল মানুষের মধ্যে একইরূপ থাকে না, বরং পরিবর্তনসাপেক্ষ, কাজেই এগুলিকে প্রকৃতপক্ষে মৌলিক ও সহজাত বলা যায় না।

এইভাবে লক সহজাত ধারণাবাদ (theory of innate ideas) খণ্ডন করেন। তারপর তিনি প্রমাণ করেন যে, যাবতীয় জ্ঞান অভিজ্ঞতালব্ধ। মানুষ যখন জ্ঞানলাভ করে, তখন কোনরূপ ধারণা লইয়া আসে না, অর্থাৎ

যখন তাহার ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতা আদৌ সুরু হয় নাই, তখন তাহার মন সাদা বা অলিখিত কাগজ (Tabularasa) অথবা অন্ধকার কক্ষ (Dark Chamber) অথবা শূন্য কক্ষের (Empty Cabinet) ন্যায় সম্পূর্ণ শূন্যগর্ভ। যখন সে ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার মাধ্যমে বাস্তব জগতেব সম্মুখীন হয়, তখন জগৎ হইতে তাহার ইন্দ্রিয়দ্বাব দিয়া তাহাব মনে বিভিন্ন সংবেদনের সৃষ্টি হয় এবং বিভিন্ন ছাপ আসিয়া পড়ে। সংবেদনের ছাপই হইল যাবতীয় ধারণা ও জ্ঞানের ভিত্তি। সংবেদন ও অন্তর্দর্শন হইল অভিজ্ঞতার দুইটি শাখা, এই দুইটি শাখার মাধ্যমে মন যথাক্রমে বহির্জগৎ ও মানসিক অবস্থার পরিচয় লাভ করে ; কিন্তু যে কোন পথ দিয়া ধারণা মনে প্রবেশ করুক না কেন, মন ধারণা সংগ্রহণের ব্যাপারে নিষ্ক্রিয় থাকে। তারপর এই সংগৃহীত ধারণা-গুলিকে পরস্পর তুলনা ও সংযুক্ত করিয়া মন জটিল ধারণা গঠন করে এবং আরোহমূলক সামান্যীকরণ প্রক্রিয়ার সাহায্যে বিশেষ ধাবণা হইতে সাধারণ ও অমূর্ত ধারণায় উপনীত হয়। এইভাবে লক প্রমাণ করিয়াছেন যে, মানুষের মন বা বুদ্ধির মধ্যে এমন কিছুই থাকিতে পারে না যাহা মূলতঃ সংবেদন বা প্রত্যক্ষলব্ধ নহে। (**"There is nothing in the intellect which was not previously in the sense"**) ইহাই হইল লকের অভিজ্ঞতালব্ধ জ্ঞানবাদ a posteriori theory of knowledge।

কিন্তু লক অভিজ্ঞতাবাদী হইয়াও ইন্দ্রিয়াতীত জড়দ্রব্য, আত্মা এবং ঈশ্বরের সত্তা স্বীকার করিয়াছেন। পরবর্তীকালে হিউম (Hume) একমাত্র ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার মধ্যে সীমাবদ্ধ থাকিয়া দ্রব্য, আত্মা ও ঈশ্বরের অভিজ্ঞতা বহির্ভূত যাবতীয় বস্তুর অস্তিত্ব অস্বীকার করিয়াছেন এবং এইভাবে সংশয়বাদে (Scepticism) উপনীত হইয়া চরমপন্থী অভিজ্ঞতাবাদীরূপে গণ্য হইয়াছেন। তাঁহার মতে বস্তু হইল কতকগুলি গুণ সংবেদনের সমষ্টি আর মন হইল চিন্তা, অনুভূতি, ইচ্ছা প্রভৃতি ক্রিয়া প্রক্রিয়ার প্রবাহমাত্র। মানুষের জ্ঞান সংবেদনলব্ধ এবং সংবেদন ও সংবেদন-ভিত্তিক ধারণাসমূহের মধ্যেই সীমাবদ্ধ। দ্রব্যসত্তা, আত্মা, ঈশ্বর, কারণ-শক্তি প্রভৃতি বিষয় সংবেদন গ্রাহ্য নহে বলিয়া এগুলির বাস্তব সত্তা নাই, এগুলি নিছক কল্পনা-মাত্র। সার্বিক, সনাতন ও সুনিশ্চিত জ্ঞান ও সত্যলাভ সম্ভব নহে ; যাবতীয় জ্ঞানই সম্ভাব্য — ইহাই হিউমের সংশয়বাদের মূল বক্তব্য।

সমালোচনা :—(ক) লকপ্রমুখ অভিজ্ঞতাবাদীরা অভিজ্ঞতা-পূর্ব সহজাত

কোন ধারণার অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। কিন্তু বাস্তবক্ষেত্রে দেখা যায় যে, মানুষের মনে কতকগুলি জন্মগত সহজাত প্রবণতা ও মনোবৃত্তি নিহিত থাকে। যখন আমরা কোন জড়বস্তু প্রত্যক্ষ করি তখন উহাকে দেশ ও কালে অবস্থিত বলিয়া মনে করি। দেশ ও কালের ধারণা বস্তুতঃ জন্মগত ও অভিজ্ঞতা-পূর্ব।

(খ) জ্ঞান নিছক অভিজ্ঞতা-লব্ধ নহে। অভিজ্ঞতা জ্ঞানের উপাদান সরবরাহ করে মাত্র। কিন্তু সেই উপাদানগুলিকে সুবিন্যস্ত ও সুসংবদ্ধ না করা পর্যন্ত জ্ঞান গঠিত হয় না। মন বা বুদ্ধির মধ্যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব সহজাত কতকগুলি ধারণা (যথা, দেশ, কাল, দ্রব্য, কার্য-কারণ সম্পর্ক ইত্যাদি) বিদ্যমান থাকে। এই সহজাত ধারণাসমূহ জ্ঞানের আকার, এগুলিকে অভিজ্ঞতালব্ধ সংবেদনের উপর প্রয়োগ করিয়াই সেই সংবেদনকে সুবিন্যস্ত ও সুসংবদ্ধ করা হয় এবং ফলে জ্ঞানের উৎপত্তি সম্ভব হয়। কাজেই সহজাত ধারণার অস্তিত্ব অস্বীকার করা যায় না।

(গ) ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতা আমাদিগকে বস্তুর অবভাস বা বাহ্যরূপের জ্ঞানদান করিতে পারে, কিন্তু বস্তুর স্বরূপসত্তা বা পারমার্থিক তত্ত্বের জ্ঞানদান করিতে পারে না। ফলে, অভিজ্ঞতাবাদ দর্শনকে প্রকাশ-বিদ্যার (Phenomenology) মধ্যেই সীমিত করিয়া রাখে এবং তত্ত্ব-বিদ্যা (metaphysics) ও মান বিদ্যার (axiology) কোন সার্থকতা থাকে না। অভিজ্ঞতাবাদের উপর দর্শন প্রতিষ্ঠিত হইলে কোন নিত্য, যথার্থ ও নিশ্চয়াত্মক জ্ঞানই সম্ভব হইবে না। কারণ প্রত্যক্ষ বর্তমান দেশ ও কালে সীমাবদ্ধ। ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের সাহায্যে আমরা কেবল স্থূল বস্তুকেই জানিতে পারি, সূক্ষ্ম ও আধ্যাত্মিক তত্ত্বকে জানিতে পারি না। বিচার বুদ্ধির উপর প্রতিষ্ঠিত অতীন্দ্রিয় ও আধ্যাত্মিক অনুভূতির সাহায্যেই বস্তুর অন্তর্নিহিত সূক্ষ্ম স্বরূপ বা পারমার্থিক তত্ত্ব উপলব্ধি করা সম্ভব। বাস্তবিক, মানুষ পরম তত্ত্বকে বাদ দিয়া কোন চিন্তাই যথাযথভাবে করিতে পারে না। নিশ্চিতজ্ঞান অসম্ভব —এই বচনটি বিশ্লেষণ করিলেই দেখা যায় যে, অভিজ্ঞতাবাদীদের অস্বীকৃতির পশ্চাতে জ্ঞানের সম্ভাবনা স্বীকৃত হইয়াছে। কারণ জ্ঞান অসম্ভব—ইহাও একটি জ্ঞান।

হিউমের অভিজ্ঞতাবাদ তথা সংশয়বাদ

(Hume's Empiricism or Scepticism)

লকেব ন্যায় হিউমও একজন অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক। তিনি লকেব ন্যায় ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য অভিজ্ঞতাকেই জ্ঞানলাভেব একমাত্র উপায় বলিয়া স্বীকাব কবিয়াছেন। আমবা যাহা লাভ কবি তাহা কতকগুলি সংবেদন মাত্র। সুতবাং যে সকল বস্তুব অনুরূপ সংবেদন সম্ভব তাহাদেবই একমাত্র অস্তিত্ব আছে বলা যায়। যে সকল বস্তু ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতাব অধীন নহে সেই সকল বস্তুর কোন অস্তিত্বও নাই। আত্মা ও গুণাতিবিক্ত জড় দ্রব্য এগুলি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য অভিজ্ঞতাব অতীত বলিযা, হিউমেব মতে, ইহাদেব অস্তিত্ব স্বীকাব করা যায় না। তাঁহাব মতে, সংবেদন সমষ্টিব সমাবেশেব বৈচিত্র্যেব জন্যই কখনও জড়, কখনও মন— এই দুই বস্তু সম্পর্কে আমাদেব ধাবণা জন্মে। কিন্তু জড ও মন বলিয়া কোন অপবিবর্তনীয় সত্তা নাই। এমন কি' ঈশ্ববেব সত্তাও যুক্তি দ্বাবা প্রতিষ্ঠা করা যায় না। এইভাবে হিউম লকেব অভিজ্ঞতাবাদকে ভিত্তি কবিয়া অবশেষে সংশয়বাদে (Scepticism) উপনীত হইয়াছেন।

হিউম যাবতীয় প্রত্যক্ষকে দুই শ্রেণীতে ভাগ কবিয়াছেন। প্রত্যক্ষেব এই দুইটি প্রকাবভেদ হইল ইন্দ্রিয় সংবেদনেব ছাপ (impressions) এবং ধাবণা (ideas)। যাবতীয় ধাবণা সংবেদন হইতে নিঃসৃত হয়। ধাবণা সংবেদনেবই ক্ষীণ প্রতিলিপি (faint copy) মাত্র। কাজেই, হিউমেব মতে, সংবেদনেব ভিত্তি ব্যতীত কোন ধাবণা গঠনই সম্ভব নহে। সংবেদনের অতীত কোন অপবিবর্তনীয় ও স্থায়ী জড়-জগৎ স্বীকাব কবা যায় না। আবার ধাবণাসমূহেব আধাবরূপে কোন অপবীবর্তনীয় ও স্থিব মানসিক সত্তাকেও স্বীকাব কবা যায় না। নিষ্ক্রিয় ও অপবিবর্তনীয় স্থির দ্রব্যরূপে মন বা আত্মাকে কখনও প্রত্যক্ষ করা যায় না, কাজেই এরূপ কোন আধ্যাত্মিক দ্রব্য নাই, ইহা মানুষেব অলীক কল্পনা মাত্র। অন্তর্দর্শনেব সাহায্যে আমরা শুধু পরস্পব বিচ্ছিন্ন পবিবর্তনশীল ধারণা অনুভূতি, প্রভৃতি মানসিক প্রক্রিয়ার অভিজ্ঞতা লাভ করি, কিন্তু কোন অখণ্ড অপরিবর্তনীয় অধ্যাত্মিক দ্রব্যেব অস্তিত্ব অনুভব করি না। হিউমের কথায়, "আমাব দিক হইতে যখনই আমি খুব ঘনিষ্ঠভাবে আমার মধ্যে প্রবেশ করি, আমি

সর্বদা কোন-না-কোন সংবেদন পাই, কখনও গরম, কখনও ঠাণ্ডা, কখনও আলো, কখনও ছায়া, কখনও ভালবাসা, কখনও ঘৃণা, কখনও দুঃখ, কখনও বা সুখ। আমি কখনও সংবেদন ছাড়া আর কোন আমার নিজস্ব সত্তা অনুভব করিতে পারি না।" পরিবর্তনশীল মানসিক প্রক্রিয়ার আধার বা যোগসূত্ররূপ কোন অখণ্ড আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার করিবার কোন যুক্তি-সঙ্গত কারণ নাই। পবস্পব বিচ্ছিন্ন মানসিক অবস্থাসমূহ অনুষঙ্গের association) নিয়ম অনুসাবে যান্ত্রিকভাবে পরস্পর সম্বন্ধযুক্ত হয় অর্থাৎ গুচ্ছ বা সমষ্টিতে পরিণত হয়। এই মানসিক অবস্থাসমূহের গুচ্ছ বা সমষ্টিই হইল মন বা আত্মা। কোন স্থায়ী সংগঠন-শক্তি সম্পন্ন চেতন আত্মার ধারণা মানুষের কল্পনা-বিলাস মাত্র।

হিউমের সংশয়বাদে এক দিকে যেমন কি জড় আর কি মন—কোন স্থায়ী ও অপরিবর্তনীয় দ্রব্যেব অস্তিত্ব স্বীকৃত হয় নাই, অপর দিকে তেমনই কারণ ও কার্যের মধ্যে কোন অপবিহার্য বা অনিবায সম্পর্কও স্বীকৃত হয় নাই। তিনি বলেন, কারণকে শক্তিরূপে ধারণা করা ভুল, কারণের কার্য-উৎপাদন শক্তি আমবা কখনও প্রত্যক্ষ করিতে পারি না। কারণ ও কার্যের মধ্যে অপবিহার্য ও নিশ্চয়াত্মক সম্পর্কের ধারণা মনের সংস্কার বা অভ্যাসজাত আশামাত্র, ইহার কোন বাস্তব ভিত্তি বা বস্তুগত নিশ্চয়তা নাই।

এইভাবে হিউমের সংশয়বাদ অতীন্দ্রিয়, শাশ্বত ও অপরির্তনীয় কোন দ্রব্যই এবং অনিবার্য ও নিশ্চয়াত্মক কোন কার্য-কারণ সম্পর্কই স্বীকার না করিয়া মানুষের জ্ঞানকে সংবেদনের মধ্যেই সীমাবদ্ধ করিয়া রাখিয়াছে। তিনি চরম অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক হিসাবে ইহাই বলিয়াছেন যে, মানুষের পক্ষে চরম তত্ত্বের অস্তিত্ব ও প্রকৃতি সম্বন্ধে কোনরূপ যথার্থ ও নিশ্চিত জ্ঞান লাভ করা সম্ভব নহে।

তবে একথা উল্লেখযোগ্য যে, হিউমের অভিজ্ঞতাবাদ সংশয়বাদে পরিণতি লাভ করিলেও তিনি কতকগুলি মৌলিক তত্ত্বে বা সত্যে বিশ্বাসী ছিলেন। তিনি স্বাভাবিক ও সহজাত প্রবৃত্তি (natural instinct) দ্বারা প্রণোদিত হইয়া বহির্জগতের বাস্তবতায় ও কারণ-বিশ্লেষণের বৈধতায় বিশ্বাস স্থাপন করিয়াছিলেন। ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা বা যুক্তি দ্বারা এই ধরণের বিশ্বাস সমর্থনীয় না হইলেও ব্যবহারিক জীবনে এবং বৈজ্ঞানিক গবেষণার ক্ষেত্রে

এরূপ বিশ্বাসের উপযোগিতা আছে। ("Though theoretically defensible neitner by sense-experience nor by reason, such a belief, to which instinct prompts us, is justifiable by its usefulness in the practical conduct of life as well as in scientific investigations.") ইহা ছাড়াও যে সকল গাণিতিক জ্ঞান (mathematical knowledge) স্বজ্ঞা ও প্রমাণের সাহায্যে লাভ করা যায় সেগুলির পরম বৈধতা ও নিশ্চয়তা তিনি স্বীকার করিয়াছেন। তিনি এক দিকে যেমন প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের যাথার্থ্য বিশ্বাস করিয়াছেন অপরদিকে তেমনই ইহাও বিশ্বাস করিতেন যে, মানুষের আচরণ সুনির্দিষ্ট ও শৃঙ্খলাবদ্ধ নিয়ম অনুসারে চালিত হয়। ঈশ্বরের অস্তিত্ব সম্বন্ধেও তিনি এই কথা বলেন যে, তাঁহার অস্তিত্ব যুক্তি বা প্রমাণের দ্বারা প্রতিষ্ঠিত করা যায় না বটে, তবে বিশ্বজগতে যে শৃঙ্খলা লক্ষিত হয় তাহাতে তাঁহার অস্তিত্ব সম্বন্ধে আমরা প্রায় সুনিশ্চিত হইতে পারি, অবশ্য তাঁহার স্বরূপ ও গুণাবলী সম্বন্ধে কোন জ্ঞান লাভ করিবার যথেষ্ট তথ্য বা প্রমাণ আমাদের হাতে নাই। কাজেই হিউমের সংশয়বাদ প্রাচীন গ্রীস দেশের সেফিষ্টগণের মত চরমপন্থী নহে।

কাণ্টের বিচারবাদের বিশদ আলোচনা

(Kant's Critical Theory of Knowledge)

আধুনিক যুগে জার্মান দার্শনিক কাণ্ট জ্ঞানের বিচার-বিশ্লেষণের উপর তাঁহার দর্শনকে প্রতিষ্ঠিত করিয়া **বিচারবাদের** (Criticism) প্রবর্তন করেন। জ্ঞানোৎপত্তি সম্বন্ধে কাণ্টের পূর্ববর্তী দার্শনিকদের মধ্যে দুইটি পরস্পর বিরোধী মতবাদ প্রচলিত ছিল—**বুদ্ধিবাদ** (Rationalism) **এবং প্রত্যক্ষবাদ** (Empiricism)।

বুদ্ধিবাদ অনুসারে বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা (reason) যথার্থ জ্ঞানলাভের একমাত্র উপায়। শাশ্বত ও সনাতন, সর্বজনগ্রাহ্য ও নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান একমাত্র বুদ্ধির সাহায্যেই লাভ করা যায়; ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের মাধ্যমে যে জ্ঞান লাভ করা যায় তাহাতে বস্তুর অন্তর্নিহিত স্বরূপ সম্বন্ধে কোন যথার্থ পরিচয় পাওয়া সম্ভব নহে। বুদ্ধিবাদীরা বলেন—ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার পূর্বে মানুষের মন একেবারে শূন্য থাকে

না, এমন কতকগুলি স্বতঃসিদ্ধ ও অনস্বীকার্য মৌলিক প্রত্যয় বা ধারণা আছে যাহা মানুষের ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার পূর্ব হইতেই তাহার মনে নিহিত থাকে; এগুলি সহজাত ও প্রকৃতিগত। বুদ্ধিবাদীরা আরও বলেন—বুদ্ধি হইতে উদ্ভূত মৌলিক ও স্বতঃসিদ্ধ সাধারণ ধারণা হইতে গাণিতিক অবরোহ পদ্ধতিতে বিশ্লেষণের মাধ্যমে সকল প্রকার জ্ঞান ও সত্য লাভ করা যায়। বুদ্ধিজাত জ্ঞান নিশ্চিত ও শাশ্বত, অবশ্য স্বীকার্য ও সর্বত্র সত্য। ইহাই হইল বুদ্ধিবাদের মূল বক্তব্য।

প্রত্যক্ষবাদ অনুসারে, যাবতীয় ধারণা বা জ্ঞান ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা-লব্ধ অর্থাৎ ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ জ্ঞানের একমাত্র উৎস। প্রত্যক্ষবাদীগণ অভিজ্ঞতা-পূর্ব সহজাত কোন ধারণার অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। জন্মের সময় মানুষের মন সাদা কাগজ বা শূন্য কক্ষের মত, কোন ধারণা বা জ্ঞানই ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের সাহায্যে বস্তু বিশেষের সহজ ধারণা (simple ideas) নিষ্ক্রিয়ভাবে গ্রহণ করি, তারপর সক্রিয়ভাবে সহজ ধারণাগুলিকে পরস্পর তুলনা করিয়া ও উহাদের সংযোগ সাধন করিয়া জটিল ধারণা (complex ideas) গঠন করি। প্রত্যক্ষবাদিগণ বলেন—তথাকথিত পূর্বতঃসিদ্ধ মৌলিক সত্যসমূহ বস্তুতঃ প্রত্যক্ষের সাহায্যে আরোহমূলক সামান্যীকরণ প্রক্রিয়ায় (inductive generalisation) লাভ করা যায়। এক কথায়, মানুষের মন বা বুদ্ধির মধ্যে এমন কিছুই থাকিতে পারে না যাহা মূলতঃ সংবেদন বা প্রত্যক্ষ লব্ধ নহে—ইহাই হইল প্রত্যক্ষবাদের বক্তব্য।

কান্ট তাঁহার বিচারমূলক অনুসন্ধান-কার্যের প্রথম স্তরেই উপলব্ধি করিয়াছিলেন যে, কি বুদ্ধিবাদ আর কি প্রত্যক্ষবাদ—এই দুইটি মতবাদের কোনটিই জ্ঞানোৎপত্তি বিষয়ে—সম্পূর্ণ সন্তোষজনক ব্যাখ্যা দিতে পারে না। তাঁহার মতে, উভয় মতবাদই নির্বিচারবাদের (dogmatism) প্রকারভেদ। জ্ঞানের ক্ষমতা বিচার না করিয়া অন্ধ বিশ্বাসের বশবর্তী হইয়া দার্শনিক তত্ত্ব আলোচনায় প্রবৃত্ত হইবার মনোবৃত্তিকে বলা হয় নির্বিচার পদ্ধতি। কান্টের মতে, কি বুদ্ধিবাদ আর প্রত্যক্ষবাদ—এই দুইটির কোনটিতেই যুক্তি তর্ক বা বিচার-বিশ্লেষণের বিশেষ প্রয়োগ নাই অর্থাৎ জ্ঞানের শর্ত, সম্ভাবনা, সীমা, বৈধতা প্রভৃতি জ্ঞান-বিজ্ঞানের প্রয়োজনীয় প্রশ্নসমূহের বিচারমূলক মীমাংসার

কোন চেষ্টা নাই।[২] প্রত্যক্ষবাদী দার্শনিক জন লক জ্ঞান বিজ্ঞানের স্বীকৃতি দান করিলেও তাঁহার গ্রন্থে জ্ঞানের শর্তাবলী অপেক্ষা মনস্তত্ত্বের আলোচনাই সর্বাধিক হইয়াছে। প্রকৃত জ্ঞানোৎপত্তি বিজ্ঞান কাণ্টের রচনায় সর্ব প্রথম দেখিতে পাওয়া যায়।[১] কাণ্টের নিকট দর্শনের সঠিক পদ্ধতি হইল বিচার পদ্ধতি। তিনি বলেন—বুদ্ধিবাদী দার্শনিকগণ কোনরূপ বিচার-বিশ্লেষণ না করিয়াই স্বীকার করেন যে, যুক্তি চরম সত্তার স্বরূপ উপলব্ধি করিতে সমর্থ, সুতরাং বুদ্ধিবাদিগণ নির্বিচারবাদী, তদনুরূপ প্রত্যক্ষবাদী বা সংশয়বাদী দার্শনিকেরাও এক অর্থে নির্বিচারবাদী, কারণ তাঁহারাও যুক্তিতর্ক বা বিচার বিশ্লেষণ না করিয়াই বলেন যে, মানুষের পক্ষে কোন বিষয়েই নিঃসন্দিগ্ধ ও সর্বজনগ্রাহ্য সত্যে উপনীত হওয়া সম্ভব নয় অর্থাৎ চরম তত্ত্বের অস্তিত্ব ও প্রকৃতি সম্বন্ধে কোনরূপ যথার্থ ও নিশ্চিত জ্ঞান লাভ করা সম্ভব নয়।[•] কাণ্ট অতি গুরুত্বের সহিত বলেন—তত্ত্বানুসন্ধানের পূর্বে জ্ঞানের শর্ত, উৎপত্তি, সীমা ইত্যাদি নির্ণয় করা আবশ্যক। জ্ঞান বিজ্ঞানের মাধ্যমেই নির্দেশ পাওয়া যায়—তত্ত্বজ্ঞান সম্ভব কি না। জ্ঞান বিজ্ঞানকে বাদ দিলে দর্শন নিছক নির্বিচার-বাদে পর্যবসিত হয়। কাণ্টের মতে, একমাত্র বিচার পদ্ধতি প্রয়োগ করিয়াই বুদ্ধিবাদ এবং প্রত্যক্ষবাদের দোষ ও গুণ নির্ধারণ করা সম্ভব এবং এই দুইটি মতবাদের মধ্যে সামঞ্জস্য বিধান করা সম্ভব।

[১] কাণ্ট প্রথমে লাইবনিজ-ভলফ (Leibniz Wolf) প্রভৃতি বুদ্ধিবাদী দার্শনিকদের নির্বিচার মতবাদের দ্বারা বিশেষভাবে প্রভাবান্বিত হইয়াছিলেন। কিন্তু পরবর্তীকালে হিউমের সংশয়বাদ তাঁহাকে তাঁহার মোহ-নিদ্রা হইতে জাগ্রত করে। কাণ্ট বিশ্লেষণ করিয়া দেখাইয়াছেন যে, জ্ঞানোৎপত্তির দুইটি দিক বিদ্যমান - একটি দিক হইল **উপাদান**, আর একটি দিক হইল **আকার**। জ্ঞানের উপাদান ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা লব্ধ এবং উহার আকার বুদ্ধিগত। ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের দ্বারা যে সংবেদন ছাপ লাভ করি তাহা হইল জ্ঞানের উপাদান। আর দ্রব্য (Substance), কার্যকারণ সম্বন্ধ (causality প্রভৃতি, কতকগুলি মৌলিক ধারণা হইল, জ্ঞানের আকার, এগুলি অভিজ্ঞতা-লব্ধ নহে। কাণ্ট পূর্বতঃসিদ্ধ জ্ঞান শব্দটি ব্যবহার করিলেও তিনি কোন প্রকার সহজাত (innate) ধারণায় বিশ্বাসী ছিলেন না। এক্ষেত্রে তিনি লাইবনিজ প্রমুখ বুদ্ধিবাদীদের প্রভাব হইতে মুক্ত হইয়াছেন। তিনি

ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার পূর্বে মনের মধ্যে নিহিত কোন জ্ঞানের কথা বলেন নাই। এই হিসাবে কাণ্টের উপর হিউম প্রমুখ প্রত্যক্ষবাদীদের প্রভাব অনস্বীকার্য। কিন্তু সেইহেতু কাণ্ট প্রত্যক্ষবাদীদেব শিবিরের অন্তর্ভুক্ত হন নাই। তিনি স্বকীয় বিচার পদ্ধতির স্বাতন্ত্র্য রাখিয়া বলিয়াছেন যে, জ্ঞান ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষ বা ঐন্দ্রিয়িকতা (Sensibility) হইতে আরম্ভ হইলেও উহা ঐন্দ্রিয়িকতা-জাত নহে। তাঁহার মতে, যে জ্ঞান ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ জাত নহে তাহাই পূর্বতঃসিদ্ধ। যখনই ইন্দ্রিয় সংবেদন উৎপন্ন হয়, সেই মুহূর্তেই মন স্বতঃস্ফূর্তভাবে কতকগুলি বৌদ্ধিক আকার সেই সংবেদনের উপব আরোপ করে, এই আকার-প্রকারগুলি ইন্দ্রিয়-সংবেদন-জাত নহে, সুতরাং এগুলি প্রাক-সিদ্ধ (a priori)। প্রত্যক্ষ-বাদীদের মতবাদ—'আমাদের সকল ধাবণাই মূলতঃ অভিজ্ঞতা-জাত' এবং বুদ্ধিবাদীদের মতবাদ—'আমাদের সকল ধারণাই সহজাত—এই দুই প্রকাব মতবাদের কোনওটিই কাণ্ট গ্রহণ কবেন নাই। কাণ্টেব মত, ধারণা যদি সহজাত হইত, তাহা হইলে শিশুরা কার্য কারণ তত্ত্বের ধারণা লইয়াই জন্মগ্রহণ করিত : কিন্তু তাহারা এরূপ সহজাত ধারণা লইয়া জন্মগহণ করে না। আবার এরূপ ধারণা অভিজ্ঞতা-লব্ধ—ইহাও স্বীকার করা যায় না। বস্তুতঃ ইহাই বলিতে হইবে যে, ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার সময় এরূপ ধারণা স্বয়ং বুদ্ধি হইতেই জ্ঞানের আকার হিসাবে সৃষ্ট হয় এবং অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হয়। যখন আমাদের মন জ্ঞানের প্রাক-সিদ্ধ আকারগুলিকে ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতা লব্ধ সংবেদনের উপর প্রয়োগ করিয়া সেই সংবেদনরূপ জ্ঞানের উপাদানকে সুবিন্যস্ত ও সুসংবদ্ধ করিতে পারিবে, তখনই জ্ঞানোৎপত্তি হইবে। কাজেই অভিজ্ঞতা-লব্ধ সংবেদন কতকগুলি পূর্বতঃসিদ্ধ আকার (যথা দ্রব্য, কার্য-কাবণ সম্পর্ক প্রভৃতি) দ্বারা সুবিন্যস্ত হইয়া জ্ঞানে পরিণত হয়। অর্থাৎ বহির্জগৎ হইতে আগত সংবেদনকে মনের মধ্যে নিহিত প্রাকসিদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভূতির আকার—দেশ ও কালের মধ্যে গ্রহণপূর্বক প্রত্যক্ষ করিয়া এবং উহার উপর দ্রব্য, কার্যকারণ সম্পর্ক, একত্ব, বহুত্ব প্রভৃতি কতকগুলি প্রাকসিদ্ধ বোধজাত আকার-প্রকার প্রয়োগ করিয়া যখন সুশৃঙ্খল ও সুসংহত করা হয় তখনই জ্ঞানের উৎপত্তি হয়। অর্থাৎ ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতায় 'দত্ত' বিষয় একমাত্র দেশ-কালরূপ পূর্বতঃসিদ্ধ প্রত্যক্ষ-আকারের মাধ্যমে প্রতিভাত হয় এবং বৌদ্ধিক আকার সঙ্গে সঙ্গে উহার উপর আরোপিত হইয়া উহাকে সুসংহত করে। এককথায়,

অভিজ্ঞতা-লব্ধ উপাদান এবং বুদ্ধিলব্ধ মৌলিক প্রত্যয়রূপ আকার—উভয়ের সংযোগেই জ্ঞান গঠিত হয়। অভিজ্ঞতা-লব্ধ সংবেদন স্বয়ংজ্ঞান নহে; আবার শুধু বুদ্ধি-লব্ধ মৌলিক ধারণাসমূহও জ্ঞান নহে। উপাদান ও আকার—প্রত্যেকটি জ্ঞানের অপরিহার্য অংশ এবং দুইটি দিকের মিলনেই জ্ঞান কাণ্টের বিচারে অভিজ্ঞতা ও বুদ্ধি—উভয়েরই জ্ঞানোৎপত্তির ব্যাপারে আংশিক অবদান আছে। ইন্দ্রিয়-সংবেদন ভিন্ন বুদ্ধি শূন্যগর্ভ এবং বুদ্ধি ভিন্ন সংবেদন অন্ধ ও বিশৃঙ্খল।

এইভাবে কাণ্ট তাঁহার বিচারবাদের সাহায্যে নির্বিচারবাদ ও সংশয়বাদের মধ্যে তথা বুদ্ধিবাদ ও প্রত্যক্ষবাদের মধ্যে দ্বন্দ্বের সমাধান করিয়া উভয়ের মধ্যে সমন্বয় সাধন করিয়াছেন।* প্রত্যক্ষবাদী তথা সংশয়বাদীদের মতে ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষই জ্ঞানলাভের একমাত্র উপায়, প্রাক-অভিজ্ঞতা-লব্ধ কোন মৌলিক ও সহজাত ধারণার অস্তিত্ব নাই। অপরপক্ষে, বুদ্ধিবাদী তথা নির্বিচারবাদীদের মতে অভিজ্ঞতা-নিরপেক্ষ বুদ্ধিই জ্ঞানলাভের একমাত্র উপায়, একমাত্র বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা হইতেই নিশ্চিত ও যথার্থ জ্ঞানলাভ সম্ভব। কিন্তু কাণ্ট তাঁহার বিচার-পদ্ধতি অবলম্বন করিয়া সঠিকভাবে দেখাইয়াছেন যে, ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা জ্ঞানের নূতন নূতন তথ্য দান করে এবং জ্ঞানের প্রসার ও অগ্রগতি দান করে, কিন্তু সর্বগ্রাহ্য ও অবশ্যস্বীকার্য সত্য দান করিতে পারে না; অপরপক্ষে, বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা হইতে যে প্রত্যয়রূপ আকার পাওয়া যায় তাহা সর্বগ্রাহ্য ও অবশ্যস্বীকার্য বটে, কিন্তু জ্ঞানের প্রসার সাধন করিতে পারে না। কাণ্টের মতে যথার্থ জ্ঞানের পক্ষে সর্বজনীনতা ও অবশ্যম্ভাবিতার বৈশিষ্ট্য যেমন আবশ্যক তেমনিই জ্ঞানের অগ্রগতি ও প্রসারতাও অপরিহার্য; কাজেই জ্ঞানোৎপত্তির ব্যাপারে বুদ্ধি ও অভিজ্ঞতা—উভয়েরই সমন্বয় কাম্য। আমরা বুদ্ধিবাদ ও প্রত্যক্ষবাদের মধ্যে দ্বন্দ্বের সমাধান তখনই করিতে পারিব যখন আমরা দেখাইব যে, কতকগুলি প্রত্যয় যুক্তি-জাত অর্থাৎ পূর্বতঃসিদ্ধ (a-priori) কিন্তু সেগুলি একমাত্র অভিজ্ঞতার বিষয়ের ক্ষেত্রেই বৈধ।

বুদ্ধিবাদ ও প্রত্যক্ষবাদের মধ্যে দ্বন্দ্বের আর একটি দিক হইল উহাদের পদ্ধতিগত ব্যাপারে; কাণ্ট এক্ষেত্রেও উহাদের মধ্যে সমন্বয় সাধনের চেষ্টা করিয়াছেন। বুদ্ধিবাদে অবরোহ-পদ্ধতি ব্যবহৃত হয় এবং এই প্রক্রিয়ায় জ্ঞানের কেবল সার্বিকতা ও অনিবার্যতা লাভ করা যায়; অপরপক্ষে, প্রত্যক্ষবাদে আরোহ-পদ্ধতি ব্যবহৃত হয় এবং এই পদ্ধতির মাধ্যমে জ্ঞানের কেবলমাত্র

প্রসারতাই লাভ করা যায়। অবরোহ-প্রক্রিয়ার সুবিধা এই যে, উহা আমাদিগকে সার্বিক ও অনিবার্য সত্যে উপনীত হইতে সক্ষম করে, কিন্তু উহা জ্ঞানের বিশ্লেষণ ও ব্যাখ্যা করে মাত্র, জ্ঞানের প্রসার সাধন করিতে পারে না। আরোহ-প্রক্রিয়ার সুবিধা এই যে, উহা জ্ঞানকে প্রসারিত করে, উহা কেবলমাত্র অভিজ্ঞতা-লব্ধ ও আপেক্ষিক জ্ঞান দান করে, কিন্তু সার্বিকতা ও অনিবার্যতা দিতে পারে না। সুতরাং কাণ্টের প্রচেষ্টা হইল এমন বিধান আবিষ্কার করা যাহা সংশ্লেষণাত্মক (Synthetic) অর্থাৎ জ্ঞানের প্রসার সাধন করে এবং তৎসহ সার্বিকভাবে ও অনিবার্যরূপে সত্য অর্থাৎ পূর্বতঃসিদ্ধ (a-priori)। তাঁহার প্রসিদ্ধ গ্রন্থ 'Critique of Pure Reason'-এর প্রধান সমস্যা হইল—কিভাবে পূর্বতঃসিদ্ধ সংশ্লেষণাত্মক বিধান সম্ভব। তিনি বলেন—যদি আমরা স্বীকার করি যে, এমন বিধান আছে যাহা আমাদের জ্ঞানকে প্রসারিত করে অর্থাৎ সংশ্লেষণাত্মক অথচ যাহা অভিজ্ঞতা-লব্ধ নহে—যাহা সার্বিকভাবে ও অনিবার্য-ভাবে বৈধ অর্থাৎ পূর্বতঃসিদ্ধ কিন্তু যাহা বিশ্লেষণাত্মক নহে, তাহা হইলে বুদ্ধিবাদ ও প্রত্যক্ষবাদের অসুবিধাগুলি বর্জন করিয়া উহাদের মধ্যে সমন্বয় সাধন করা সম্ভব।

"কিন্তু কাণ্টের মতে প্রত্যক্ষ ও প্রজ্ঞার সহযোগিতায় আমরা যে জ্ঞান লাভ করি তাহা বস্তুতঃ বাহ্যরূপের (appearance or phenomena) জ্ঞানমাত্র, উহা বস্তুর স্বগত সত্তার বা স্বরূপের (thing-in-itself or reality) জ্ঞান নহে। আমরা ইন্দ্রিয় দ্বারা কোন বস্তুর যে সংবেদন প্রাপ্ত হই, তাহা আমাদের ইন্দ্রিয়ের শক্তি বা প্রকৃতি সাপেক্ষ। সেইরূপ আমাদের বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা দ্বারা আমরা বস্তুটিকে যেরূপ বুঝি তাহাও আমাদের মন বা বুদ্ধির প্রকৃতি ও গঠন সাপেক্ষ। অতএব আমরা বস্তু সম্বন্ধে যাহা জানি তাহা প্রধানতঃ আমাদের ইন্দ্রিয় ও মনের রচনামাত্র। আমাদের ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধি-নিরপেক্ষ বস্তুর স্বরূপ কি তাহা আমরা জানিতে পারি না এবং আমাদের জানা সম্ভবও নহে। কারণ ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ ও বুদ্ধির প্রক্রিয়া ব্যতীত আমাদের কোন জ্ঞান হয় না। অতএব আমাদের জ্ঞানে বস্তুর স্বরূপ প্রকাশিত না হইয়া তাহার বাহ্যরূপ বা অবভাস মাত্র (appearance) গৃহীত হয়। যদি আমাদের কোন অতীন্দ্রিয় বা বুদ্ধি জন্য সাক্ষাৎ প্রতীতির (intellectual intuition) সামর্থ্য থাকিত, তবে আমরা বস্তুর, স্বসত্তার বা স্বরূপের জ্ঞানলাভ করিতে পারিতাম।

কিন্তু এরূপ শক্তি লাভ করা অসম্ভব না হইলেও, বস্তুতঃ বর্তমানে তাহা আমাদের নাই ! অতএব বস্তুর সত্তা বা পারমার্থিক তত্ত্ব আমাদের জ্ঞানের অতীত, উহা চিরদিনই অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় (unknown and unknowable) থাকিবে।" (ডঃ সতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় প্রণীত 'ভারতীয় ও পাশ্চাত্ত্য দর্শন')।

* দার্শনিক পদ্ধতি হিসাবে কাণ্টের বিচারবাদের শ্রেষ্ঠত্ব থাকিলেও ইহা এক নূতন ধরনেব সংশয়বাদ ; ইহাকে অজ্ঞেয়বাদ (agnosticism) আখ্যা দেওয়া হয়। অবশ্য সংশয়বাদ ও কাণ্টের অজ্ঞেয়বাদের মধ্যে যে কিঞ্চিৎ পার্থক্য আছে তাহা হইল এই যে, কাণ্ট অনুভব-সাপেক্ষ অবভাসের উৎস হিসাবে বস্তুর স্বগত সত্তা স্বীকার করিয়াছেন, কিন্তু সংশয়বাদীরা সেক্ষেত্রেও সংশয় প্রকাশ করিয়াছেন।*

পববর্তীকালে হেগেলের মতবাদে অতীন্দ্রিয় বিষয়েব জ্ঞান সম্ভব বলিয়া স্বীকৃত হইয়াছে। কাবণ হেগেল কাণ্টের ন্যায় চিন্তাব আকার ও চিন্তনীয় বিষযের মধ্যে দুর্লঙ্ঘ্য ব্যবধান স্বীকার করেন নাই। কাণ্টের বিচারবাদের মধ্যে যে সকল অসঙ্গতি লক্ষিত হয় সেগুলি হইল : প্রথমতঃ, জ্ঞানের আকাব ও জ্ঞানের উপাদান—এই দুইটিকে তিনি পরস্পব বিজাতীয় মনে করিয়াছেন ; যদি তাহাই হয়, তাহা হইলে এই দুইটির মধ্যে সংযোগ কিরূপে সম্ভব ? দ্বিতীয়তঃ, বস্তুর ও উহার স্বরূপের মধ্যে কাণ্ট অহেতুক এক দ্বৈতবাদের (dualism) সৃষ্টি করিয়াছেন। অথচ তিনি নিজেই বলিয়াছেন যে, বস্তুর বাহ্যরূপের সংবেদনের উৎস বা কারণই হইল অতীন্দ্রিয় বস্তুসত্তা। তাহাই যদি হয়, তাহা হইলে অতীন্দ্রিয় সত্তা অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় হয় কিরূপে ? কার্যের মধ্যেই ত কারণের প্রকাশ, কাজেই কার্য প্রত্যক্ষ করিয়াই কারণের স্বরূপ অনেকাংশে অবগত হওয়া যায়। কাণ্টের বিচারবাদের প্রধান ত্রুটি হইল তিনি জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়, বুদ্ধি ও সংবেদন, বস্তুর অবভাস ও স্বরূপ—এগুলির মধ্যে অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক উপেক্ষা করিয়া কেবল কৃত্রিম ব্যবধান সৃষ্টি করিয়াছেন। ফলে তাঁহার বিচারবাদ অজ্ঞেয়বাদে (agnosticism) পর্যবসিত হইয়াছে। কিন্তু হেগেল তাঁহার দর্শনে বিচারপদ্ধতি অনুসরণ করিয়া কাণ্টের ত্রুটি অনেকাংশে সংশোধিত করিয়াছেন এবং জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় বস্তুর মধ্যে এবং বস্তুর বাহ্যরূপ ও উহা স্বরূপের মধ্যে অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক স্থাপন করিয়াছেন।

উপসংহারে ইহা উল্লেখযোগ্য যে, যুক্তিসিদ্ধ বিচার-বিশ্লেষণের দ্বারা তত্ত্ব

জ্ঞানের বিচার বা সত্যাসত্য নির্ণয় করা যায়, কিন্তু তত্ত্বজ্ঞান লাভ করা সম্ভব নহে! পারমার্থিক সত্তাকে একমাত্র আধ্যাত্মিক অনুভূতি বা স্বজ্ঞা (intuition) দ্বারা উপলব্ধি করা সম্ভব। কাজেই বিচার-বুদ্ধির চরম পরিণতি স্বজ্ঞায়; স্বজ্ঞায় পূর্ণ সত্যোপলব্ধি হয় এবং সত্যোপলব্ধিই দর্শনের শেষ কথা। কাণ্ট স্বয়ং তাঁহার 'Critique of Judgement' গ্রন্থে সৌন্দর্যানুভূতি বিশ্লেষণ করিয়া দেখাইয়াছেন যে, এরূপ অনুভূতিতে জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়ের মধ্যে এক অপূর্ব মিলন ও অভিন্নতাবোধ ঘটে, উহাদের মধ্যে কোনরূপ ব্যবধান থাকে না।

জ্ঞানের উৎপত্তি বিষয়ে সজ্ঞাবাদ

(Intuitionism as a Theory of the origin of Knowledge)

জ্ঞানোৎপত্তির ক্ষেত্রে স্বজ্ঞা বা বোধির স্থান আলোচনা করিলে দেখা যাইবে যে, বোধি বা স্বজ্ঞাবাদ জ্ঞানোৎপত্তি ক্ষেত্রে অতি প্রাচীন মতবাদ। অভিজ্ঞতাবাদ ও বুদ্ধিবাদের বহু পূর্ব হইতেই তত্ত্বদর্শনে স্বজ্ঞাবাদের একটি বিশেষ স্থান ছিল। প্রাচীন কালে প্রমাণ অপেক্ষা তত্ত্বানুভূতির স্থান ছিল মুখ্য। প্রাচীন দার্শনিকদিগের নিকট সত্য ছিল উপলব্ধিগত ব্যাপার, বিচার বিশ্লেষণের ব্যাপার নহে। বিচার-বিশ্লেষণের মধ্য দিয়া আমরা একমাত্র খণ্ড জ্ঞান লাভ করিতে পারি, প্রকৃত জ্ঞান লাভ করিতে পারি না। স্বজ্ঞা বা বোধি জ্ঞান লাভের একমাত্র উপায়—ইহাই স্বজ্ঞাবাদিদের (Intuitionists) মূল বক্তব্য।

এখন প্রশ্ন হইতেছে যে স্বজ্ঞা বা বোধি বলিতে আমরা কি বুঝি এবং জ্ঞানের উৎপত্তি ক্ষেত্রে স্বজ্ঞাবাদ যুক্তি-যুক্ত কি না? বর্তমান যুগে হেনরি বার্গসো স্বজ্ঞাবাদের একজন প্রধান সমর্থক। স্বজ্ঞা বলিতে তিনি এক প্রকার অনুভূতি বা বৌদ্ধিক সমবেদনা (intellectual sympathy) বলিয়াছেন। ইহাকে তিনি একক ও অনবদ্যও বলিয়াছেন। বুদ্ধি-লব্ধ জ্ঞান বার্গসোর মতে আপেক্ষিক, ইহা বস্তুর লক্ষণকে বর্ণনা করিতে পারে, বস্তুর স্বরূপকে ধরিতে পারে না। বুদ্ধিগত জ্ঞান রচনাত্মক—উদ্দেশ্য ও বিধেয় রূপে সামান্য ধারণার মাধ্যমে বস্তুর লক্ষণকে আমরা এই জ্ঞানে বর্ণনা করিতে পারি। বার্গসোর মতে, চরম সত্তা নিরন্তর গতিশীল ও সদা সৃজনাত্মক। বুদ্ধির মাধ্যমে আমরা যাহা পাই তাহা স্থিতিশীল, সুতরাং গতিশীল চরম সত্তার অন্তরে বুদ্ধি প্রবেশ করিতে

পারে না। সাক্ষাৎ প্রাত্যক্ষিক অনুভূতির মাধ্যমে সত্তার উপলব্ধি সম্ভবপর হয়। বাঁর্গসো চরম সত্তাকে প্রাণ-প্রবাহ (elan-vital) বলিয়াছেন। মহাকালের গতি যেরূপ দুর্নিবার, নিত্যচলমান প্রাণের গতিও সেইরূপ সদা-প্রবাহমান। এই নিরন্তর গতিশীল সত্তার সন্ধান একমাত্র স্বজ্ঞাই দিতে সক্ষম।

অনেক ভাববাদী দার্শনিক আছেন যাঁহারা চরম সত্তার উপলব্ধির পক্ষে স্বজ্ঞা বা অনুভূতির প্রয়োজন স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহারা কোন অবস্থায়ই বুদ্ধির অবদানকে অস্বীকার করেন নাই। বুদ্ধির চরম পরিণতি স্বজ্ঞায় এবং সেই স্বজ্ঞার মাধ্যমে অখণ্ড জ্ঞান লাভ করা যায় যেখানে জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়, জ্ঞান ও সত্তার মধ্যে কোন বিভেদ থাকে না। ব্রাড্‌লি প্রভৃতি পাশ্চাত্ত্য দার্শনিকেরা এই ধরনের স্বজ্ঞা স্বীকার করিয়াছেন। হেগেলের মতে চরম সত্তা বুদ্ধি-গ্রাহ্য এবং জ্ঞানের চরম অবস্থায় জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় অভিন্ন জানিয়াও তাহারা যে ভিন্ন এই ধারণা থাকে। ভাববাদিদের স্বজ্ঞা কার্যতঃ বুদ্ধির চরম পরিণতি। কঠোর বুদ্ধি সাধনার পরে এই স্বজ্ঞা বা অনুভবের উদয় হয়। কিন্তু বাঁর্গসোর স্বজ্ঞা বা অনুভূতি অবৌদ্ধিক না হইলেও বুদ্ধিগত ব্যাপার নহে। সমবেদনা হইতে এই অনুভূতির উদয়, ইহা সাক্ষাৎ ও প্রাত্যক্ষিক।

আচার্য শঙ্করের মতে যুক্তি-তর্কের মাধ্যমে আমাদের চরম সত্তার উপলব্ধি হয় না, সত্তার পূর্ণ উপলব্ধি হয় স্বজ্ঞায়। যুক্তি-তর্কের মাধ্যমে যে জ্ঞান আমরা লাভ করি তাহা ভেদমূলক, সুতরাং মিথ্যা। জ্ঞান ভেদরহিত, ইহা পূর্ণ ও অখণ্ড, এবং সেই জ্ঞান উপলব্ধিগত। স্বজ্ঞাবাদ একটি প্রাচীন মতবাদ হইলেও জ্ঞানোৎপত্তির ব্যাখ্যার পক্ষে এই পদ্ধতির কতকগুলি ত্রুটি অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে।

বাঁর্গসো স্বজ্ঞা বলিতে এক বুদ্ধি-সঞ্জাত সমবেদনা বলিয়াছেন। এই বুদ্ধি-সঞ্জাত সমবেদনার সাহায্যে আমরা বস্তুর অন্তরে প্রবেশ লাভ করিতে পারি এবং বস্তুর মধ্যে যাহা কিছু অদ্বিতীয় (unique) তাহার সহিত আমাদের একাত্মবোধ ঘটে। সুতরাং ইহা অনির্বাচ্য (Intuition is a kind of intellectual sympathy by which one places oneself within an object in order to coincide with what is unique in it and consequently inexpressible proposition)।

কিন্তু এখানে প্রশ্ন হইতেছে যে, স্বজ্ঞার উপর নির্ভর করিয়া দার্শনিক

আলোচনা সম্ভবপর কি না? প্রথমতঃ স্বজ্ঞা একান্তভাবে ব্যক্তিগত ব্যাপার। সুতরাং পৃথক পৃথক ব্যক্তির পৃথক পৃথক অনুভূতি হওয়া সম্ভব। এই সকল বিভিন্ন অনুভূতির সত্যাসত্য স্বজ্ঞার দ্বারা নির্দ্ধারিত হইতে পাবে না। একমাত্র বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা দ্বাবাই দার্শনিক তত্ত্বসমূহের সত্যাসত্য নির্ধারণ ও প্রমাণ করা সম্ভব। ফলে দার্শনিক আলোচনায় বুদ্ধি অপরিহার্য।

দ্বিতীয়তঃ, স্বজ্ঞার বিষয়টি সাধারণের কাছে প্রকাশ না কবিলে দার্শনিক আলোচনার সূত্রপাত অসম্ভব। কারণ দার্শনিক জ্ঞান অপরের নিকট প্রকাশযোগ্য হওয়া চাই। অপরের নিকট প্রকাশযোগ্য জ্ঞান মাত্রই পরোক্ষ (mediate), কিন্তু স্বজ্ঞাজাত জ্ঞান অ-পরোক্ষ জ্ঞান। সুতবাং দেখা যাইতেছে যে বুদ্ধি ছাড়া দর্শন আলোচনা সম্ভবপর নহে।

তৃতীয়তঃ, কেবল স্বজ্ঞার সাহায্যে যদি দার্শনিক জ্ঞান সম্ভব হয় তাহা হইলে পশুজগতেই দার্শনিক চিন্তার প্রাবল্য দেখা যাইবে। কাবণ কোন কোন স্বজ্ঞাবাদিদের মতে ইতর প্রাণীরাই বিশুদ্ধ স্বজ্ঞার (pure intuition) অধিকারী।

এইসব ত্রুটি-বিচ্যুতি সত্ত্বেও দার্শনিক পদ্ধতিতে স্বজ্ঞাবাদের একটি বিশেষ মূল্য আছে। কোন কিছু লাভ না করিলে যুক্তি-তর্ক নিষ্ফল হইয়া যায়। তাই যুক্তি-তর্ক প্রয়োগ করিবার পূর্বে সত্যোপলব্ধির প্রয়োজন সর্বাগ্রে এবং সত্যোপলব্ধি স্বজ্ঞায় লাভ করা যায় বলিয়া স্বজ্ঞাবাদীরা দাবী করেন। সুতরাং বুদ্ধি ও স্বজ্ঞা পরস্পব অবিচ্ছিন্ন। বুদ্ধিব চরম পরিণতি স্বজ্ঞায়, স্বজ্ঞায় সত্যোপলব্ধি হয় এবং সত্যোপলব্ধি দর্শনের শেষ কথা।

অনুশীলনী

1. Discuss the issue between empiricism and rationalism.

(জ্ঞানোৎপত্তি বিষয়ে অভিজ্ঞতাবাদ ও বুদ্ধিবাদের মধ্যে মূলগত পার্থক্য আলোচনা কর।)

2. Give a critical account of empiricism as a theory of the origin of knowledge.

(জ্ঞানোৎপত্তি বিষয়ক মতবাদ হিসাবে অভিজ্ঞতাবাদের বিচারমূলক বিবরণ দাও।)

3. There is nothing in the intellect which was not previously in the senses. Explain and examine.

(মন বা বুদ্ধির মধ্যে এমন কিছুই থাকিতে পারে না যাহা মূলতঃ সংবেদন বা প্রত্যক্ষ-লব্ধ নহে—ইহা ব্যাখ্যা ও বিচার কর।)

4. Give a critical estimate of the theory which asserts that all our knowledge has its origin in experience.

(আমাদের সকল জ্ঞানের উৎপত্তি অভিজ্ঞতায়—এই মতবাদটি বিচার কর।)

5. Give a critical account of rationalism as a theory of the origin of knowledge.

(জ্ঞানোৎপত্তি বিষয়ক মতবাদ হিসাবে বুদ্ধিবাদের বিচারমূলক বিবরণ দাও।)

6. How far can empiricism and rationalism be reconciled ?

(অভিজ্ঞতাবাদ ও বুদ্ধিবাদের মধ্যে সমন্বয় কতদূর সম্ভব ?)

7. Analyse the views of the following philosophers about the origin of knowledge :

(a) Plato ; (b) Descartes ; (c) Locke ; (d) Hume , (e) Leibniz , (f) Kant.

(জ্ঞানোৎপত্তি বিষয়ে নিম্নলিখিত দার্শনিকদের মত বিশ্লেষণ কর :—

(ক) প্লেটো , (খ) ডেকার্ট , (গ) লক , (ঘ) হিউম , (ঙ) লাইব্‌নিজ , (চ) কাণ্ট।)

8. Explain Kant's theory of criticism.

(কাণ্টের বিচারবাদ ব্যাখ্যা কর।)

দ্বিতীয় অধ্যায়

বস্তুবাদ, ভাববাদ এবং উহাদের প্রকারভেদ

(Realism, Idealism and their Varieties)

১। বস্তুবাদ এবং ভাববাদের মধ্যে মূলগত পার্থক্য

(Issue or Difference between Realism and Idealism)

জ্ঞেয় বস্তুর স্বরূপ বা প্রকৃতি কি ? ইহার কি জ্ঞাতার মনোনিরপেক্ষ নিজস্ব স্বতন্ত্র সত্তা আছে না জ্ঞাতার মনের উপর ইহার অস্তিত্ব নির্ভরশীল ? ইহা কি বস্তুগত (objective) না জ্ঞাতার মনের ধারণামাত্র (subjective) ? এরূপ প্রশ্ন জ্ঞান-বিজ্ঞানের প্রধান আলোচ্য বিষয়। এই প্রশ্নের মীমাংসাকল্পে জ্ঞান-বিজ্ঞানে দুইটি বিরোধী মতবাদের উদ্ভব হইয়াছে। সেই দুইটি মতবাদ হইল **বস্তুবাদ** (**Realism**) এবং **ভাববাদ** (**Idealism**)। বস্তুবাদ অনুসারে জাগতিক বস্তুর জ্ঞান-নিরপেক্ষ, বস্তুগত (objective,) বাহ্যিক, স্বতন্ত্র অস্তিত্ব রহিয়াছে, ইহার বাস্তব সত্তা কাহারও জ্ঞান বা চেতনার উপর নির্ভরশীল নহে অর্থাৎ কেহ বস্তুকে জানুক আর না জানুক, জ্ঞান ছাড়াও বস্তু নিজের স্বতন্ত্র সত্তা রক্ষা করিয়া চলে, ইহার সত্তা কখনও জ্ঞানের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত বা সৃষ্ট হয় না। অপরপক্ষে, ভাববাদ অনুসারে জাগতিক বস্তু নিয়ত জ্ঞান-নির্ভর ; ইহা স্বরূপতঃ মনোগত (subjective); ইহার বস্তুনিষ্ঠ (objective) কোন স্বতন্ত্র সত্তা নাই ; অর্থাৎ ইহার সত্তা সদা জ্ঞান বা চেতনার দ্বারাই সৃষ্ট ও নিয়ন্ত্রিত হয়।

বস্তুবাদের প্রকারভেদ হিসাবে কি লৌকিক বস্তুবাদ, কি বৈজ্ঞানিক বস্তুবাদ আর কি নব্য বস্তুবাদ—সকল বস্তুবাদী সম্প্রদায়ের মতে জাগতিক বস্তুসমূহ মন হইতে স্বতন্ত্রভাবে বহির্জগতে বিদ্যমান। অবশ্য গুণাবলীর স্বরূপ সম্বন্ধে বিভিন্ন সম্প্রদায়ের মধ্যে মত পার্থক্য আছে। উদাহরণ স্বরূপ লৌকিক বস্তুবাদ অনুসারে কি মুখ্য গুণ আর কি গৌণ—যাবতীয় গুণাবলী এবং বিভিন্ন বস্তুর পারস্পরিক সম্পর্ক—ইহাদের প্রত্যেকটির জ্ঞান-নিরপেক্ষ অর্থাৎ মন হইতে স্বতন্ত্র বস্তুনিষ্ঠ ধর্ম রহিয়াছে। বৈজ্ঞানিক বস্তুবাদ অনুসারে মুখ্য গুণগুলি বাহ্য দ্রব্যকে আশ্রয় করিয়া থাকে ; সেগুলির মনোনিরপেক্ষ বাস্তব সত্তা আছে ; কিন্তু গৌণ গুণসমূহ ব্যক্তি বা জ্ঞাতার জ্ঞানসাপেক্ষ, এগুলি একান্তভাবে ব্যক্তিগত,

ব্যক্তির মনের সংবেদন মাত্র। আর নব্য বস্তুবাদ অনুসারে সবই বস্তুগত। কি বস্তু আর কি গুণাবলী—সবই বস্তুগত। অপর দিকে ভাববাদের বিভিন্ন প্রকার-ভেদে—যথা আত্মগত ভাববাদে এবং বস্তুগত ভাববাদে দৃষ্টিভঙ্গির পার্থক্য থাকিলেও মূলতঃ সকল ভাববাদী সম্প্রদায়ের মধ্যে একমাত্র মন এবং উহার ধারণাসমূহ স্বীকৃত হইয়াছে, কিন্তু মনোনিরপেক্ষ কোন সত্তা স্বীকৃত হয় নাই। বার্কলির আত্মগত ভাববাদে এবং হেগেলের বস্তুগত ভাববাদে উভয় ক্ষেত্রেই মন তথা ঈশ্বরকে পরম সত্তা বলিয়া স্বীকার করা হইয়াছে। উক্ত দুইটি মতবাদের মধ্যে পার্থক্য এইটুকু যে বার্কলিব মতে সমগ্র বিশ্ব জগৎ ঈশ্বরের প্রত্যক্ষাধীন ধারণামাত্র। অপরপক্ষে হেগেলের মতে বিশ্বজগতের অস্তিত্ব যদিও ঈশ্বর নিভর, ঈশ্বরও জগৎ নিভর। অর্থাৎ ঈশ্বর ও জগতের মধ্যে এক:অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক বিদ্যমান। হেগেল বলেন জগৎ ঈশ্বরের স্ব-প্রকাশিত বাস্তব রূপ; ইহা পরমাত্মা ঈশ্বরের শুধু মনোগত ধারণাই নহে! শুধু ধারণা হইলে জগতের এত বৈচিত্র্য থাকিত না; হেগেলের মতে জগতের মনোনিরপেক্ষ স্বতন্ত্র অস্তিত্ব না থাকিলেও ইহা মনের নিছক ধারণামাত্র নহে, মন বা জ্ঞানের অপরিহার্য বস্তু হিসাবে ইহার বাস্তব সত্তা একান্তভাবে স্বীকার্য। "বাস্তবিক সত্তা মাত্রই বৌদ্ধিক ও চেতন সত্তার প্রকাশ এবং বৌদ্ধিক বা চেতনসত্তা মাত্রই বাস্তবিক সত্তায় প্রকাশিত হয়।" "(**Whatever is actual is rational and whatever is rational is actual**)."

বস্তুবাদ এবং ভাববাদের মধ্যে দ্বিতীয় পার্থক্য হইল যে, বস্তুবাদীরা সাধারণতঃ বহুতত্ত্ববাদী; অপরপক্ষে ভাববাদীরা অদ্বৈতবাদী বা একত্ববাদী। বস্তুবাদ অনুসারে জগতে বহু পরস্পর স্বতন্ত্র, স্বপ্রতিষ্ঠ, স্বয়ং নির্ভর, নিত্য, পরম পদার্থ বিদ্যমান। বিভিন্ন পদার্থের মধ্যে ঘনিষ্ঠ যোগসূত্র বা অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক বস্তুবাদে স্বীকৃত হয় না। বস্তুবাদীরা বিভিন্ন স্বতন্ত্র পদার্থের মধ্যে যেটুকু সম্পর্ক স্বীকার করেন তাহা হইল পারস্পরিক বহিঃসম্পর্ক অর্থাৎ তাঁহাদের নিকট জগৎ হইল বিভিন্ন ও পরস্পর স্বতন্ত্র দ্রব্যের সমাবেশ মাত্র। তাঁহারা জগতের মূলগত ঐক্য স্বীকার করেন না। অর্থাৎ তাঁহারা বৈচিত্র্যের উপর গুরুত্ব দেন আর ঐক্যকে উপেক্ষা করেন। অপরপক্ষে ভাববাদী দার্শনিকগণ জগতের মূলগত ঐক্যের উপর গুরুত্ব আরোপ করেন। ভাববাদিদের মধ্যে জগতের বহু বহু পদার্থ ঐক্যেরই বিকাশ, আত্মার বহুর মধ্যে ঐক্য আত্মপ্রকাশ করিতে না

পারিলে উহা অসম্পূর্ণ ও অবাস্তব থাকিয়া যায়। এককথায় ভাববাদীরা মূলতঃ সমগ্র বিশ্বজগতের মাত্র একটি পরমতত্ত্ব স্বীকার করেন। তাঁহাদের মতে জগতের বিভিন্ন বস্তু একই মন, আধ্যাত্মিক সত্তা বা পরমাত্মার বিকাশ ব অভিব্যক্তি। তাঁহাদের মতে জগতের বিভিন্ন বস্তুর মধ্যে আভ্যন্তরীণ সম্পর্ক বিদ্যমান। তাঁহারা বলেন—জগতের অন্তর্নিহিত এমন একটি পরম দ্রব্য বা মৌলিক সত্তা বিদ্যমান যাহা বৈচিত্র্যের মধ্যে ঐক্যসূত্র স্থাপন করিয়া জগৎকে সুসংগঠিত ও সামঞ্জস্যপূর্ণ করিয়া রাখিয়াছে।

বস্তুবাদ এবং ভাববাদেব মধ্যে আর একটি মৌলিক পার্থক্য হইল এই যে, সত্যের স্বরূপ সম্বন্ধে বস্তুবাদীরা অনুরূপতাবাদ (correspondence theory) পোষণ কবেন কিন্তু ভাববাদীবা এই সম্পর্কে সংসক্তিবাদ (coherence theory) পোষণ করেন। বাস্তববাদীদের মতে যখন একটি অবধারণ বাস্তবঘটনার অনুরূপ বা অনুগামী হয় তখন ইহা সত্য হয়; আব যখন একটি অবধাবণ বাস্তব ঘটনার অনুরূপ বা অনুগামী হয় না তখন ইহা অসত্য হয়। বাস্তবের সহিত অবধারণের অনুরূপতা বা মিল থাকিলেই সেই অবধারণ সত্য হয় আর অনুরূপতা বা মিল না থাকিলেই সেই অবধারণ অসত্য হইয়া থাকে। তাঁহাদের মতে সত্য অবধারণ আবশ্যিকভাবে বাস্তব বিষয়ানুগত (objective) অর্থাৎ প্রত্যেক সত্য অবধারণ বস্তুর প্রকৃত স্বরূপ প্রকাশ করে, অপরপক্ষে ভাববাদীদের মতে, যেহেতু মনো-নিরপেক্ষ কোন সত্তা নাই সেহেতু একটি অবধারণ তখনই সত্য হইবে যখন ইহা অন্যান্য প্রাসঙ্গিক অবধারণসমূহের সহিত সংসক্ত বা সংহত থাকিবে। বস্তুবাদীরা বলেন জ্ঞান সদা বস্তুর অনুগামী হইবে অর্থাৎ বস্তুর দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হইবে, কিন্তু ভাববাদীদের মতে মনই জ্ঞানের বিষয় কতকগুলি বৌদ্ধিক আকারের মাধ্যমে সৃষ্টি করে। অর্থাৎ ভাববাদীরা বলেন—জ্ঞান হইল একটি সুসংহত সংগঠন, সুতরাং কোন অবধারণই বস্তুগামী না হইয়া এই মানসিক সংগঠনের মধ্যে সংযুক্ত। যুক্তি বা বুদ্ধি আমাদের জ্ঞানের এমন এক সংহত সংগঠন রচনা করে যাহার মধ্যে আমাদের অভিজ্ঞতার যাবতীয় বিষয় একটি অখণ্ড সমষ্টির মধ্যে ঐক্যবদ্ধ হইয়া থাকে। এজন্য তাঁহাদের মতে যখন মনের সুসংহত সংগঠনের সহিত একটি অবধারণের সঙ্গতি থাকে তখন সেই অবধারণটি সত্য বলিয়া বিবেচিত হইয়া থাকে। আর যখন উহার সঙ্গতি থাকে না তখন উহা ভ্রান্ত বা অসত্য বলিয়া গণ্য হইবে।

২। বস্তুবাদের প্রকারভেদ (Varieties of Realism)

॥ ১ ॥ লৌকিক বা সরল বস্তুবাদ
(Popular or Naive Realism)

লৌকিক বা সরল বস্তুবাদ (Popular or Naive Realism) হইল বস্তুবাদের একটি প্রকারভেদ। সাধারণ লোক মনে করে যে, জাগতিক বস্তুসমূহ জ্ঞাতার মন হইতে স্বতন্ত্রভাবে বহির্জগতে বিদ্যমান। প্রত্যেক বস্তুরই স্বাধীন সত্তা রহিয়াছে, ইহার অস্তিত্ব কোন জ্ঞানের উপর নির্ভরশীল নহে। শুধু বস্তু কেন, ইহার যাবতীয় গুণাবলীও বস্তুকে আশ্রয় করিয়া রহিয়াছে; আয়তন, আকৃতি, ঘনত্ব, গতি প্রভৃতি মুখ্য গুণ এবং বর্ণ, স্বাদ, গন্ধ, উষ্ণতা, শীতলতা প্রভৃতি গৌণ গুণ—যাবতীয় গুণাবলী এবং বিভিন্ন বস্তুর পারস্পরিক সম্পর্ক—ইহাদের প্রত্যেকটির জ্ঞান-নিরপেক্ষ অর্থাৎ মন হইতে স্বতন্ত্র বস্তুনিষ্ঠ ধর্ম রহিয়াছে, এগুলি মনোগত সংবেদন বা ধারণামাত্র নহে। আমরা আমাদের ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের সাহায্যে বিভিন্ন গুণাবলী সহ বাস্তব জগতের যে অভিজ্ঞতা লাভ করি, তাহা মনোনিরপেক্ষ বাস্তব সত্তারই যথাযথ প্রকাশ বা অবিকল প্রতিলিপি। প্রদীপ যেমন কোন বস্তুর আসল রূপ উদ্ভাসিত করে আমাদের প্রত্যক্ষ-অভিজ্ঞতাও তেমনই গুণাবলীসহ দ্রব্যের যথাযথ স্বরূপ আমাদের চেতনায় প্রকাশিত করে। অর্থাৎ আমরা গুণবিশিষ্ট দ্রব্যগুলির যেরূপ প্রত্যক্ষ-অভিজ্ঞতা লাভ করি বাস্তব জগতেও সেগুলি ঠিক সেইরূপভাবেই বিদ্যমান। আমরা বহির্জগতে যাহাই প্রত্যক্ষ করি না কেন, তাহাই যথার্থভাবে বস্তুগত; বাস্তব জগতে যাহা অস্তিত্বশীল তাহাই প্রত্যক্ষের মধ্যে প্রতিফলিত হয়। এই মতানুসারে আমাদের মন সাক্ষাৎভাবে অর্থাৎ সরাসরি বস্তুর আসল স্বরূপ প্রত্যক্ষ করিতে পারে বলিয়া এই মতবাদকে **সাক্ষাৎ বস্তুবাদ** (**Direct Realism**) আখ্যা দেওয়া হয়। আবার, এই মতবাদটি অতি প্রাচীনকাল হইতে প্রচলিত বলিয়া ইহাকে প্রাচীন বস্তুবাদও বলা হয়।

লৌকিক বা সরল বস্তুবাদে নিম্নোক্ত পাঁচটি বিশ্বাস বা স্বীকৃতি লক্ষিত হয়:

(১) বৃক্ষ, পাহাড়, গৃহ প্রভৃতি ভৌত দ্রব্যের জগৎ অস্তিত্বশীল।

(২) এই সকল দ্রব্য সম্বন্ধে বিবৃতি ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার মাধ্যমে সত্য বলিয়া নির্ণয় করা যায়।

(৩) আমাদের প্রত্যক্ষ হইতে এই সকল দ্রব্যের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব আছে। আমরা এগুলিকে প্রত্যক্ষ করি বা না করি এগুলি আপন স্বরূপে অস্তিত্বশীল।

(৪) আমাদের ইন্দ্রিয়ের মাধ্যমে আমরা স্পষ্টরূপে ভৌতজগতের স্বরূপ প্রত্যক্ষ করিতে পারি; মূলতঃ এরূপ জগতের জ্ঞান সম্বন্ধে আমাদের দাবী ন্যায্য।

(৫) ভৌত দ্রব্য হইতে যে ইন্দ্রিয়-সংবেদন আমরা পাই তাহা ভৌত বস্তুর স্বকীয় স্বরূপের দ্বারাই সংঘটিত হয়, যথা চেয়ার সম্বন্ধে আমার অভিজ্ঞতা স্বয়ং চেয়ারের দ্বারাই উৎপন্ন হয়।

সমালোচনা: লৌকিক বস্তুবাদ ভ্রান্ত জ্ঞান ও স্বপ্ন-দৃষ্ট বস্তুর অভিজ্ঞতার সন্তোষজনক ব্যাখ্যা দিতে পারে না। এই মতবাদ অনুসারে প্রত্যেকটি প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতায় বস্তুর আসল স্বরূপ উদ্ভাসিত হয়। কিন্তু বাস্তবিক স্বপ্নে বা ভ্রান্ত অভিজ্ঞতায় আমরা যাহা প্রত্যক্ষ করি তাহা আমাদের মনের ধারণারই প্রক্ষেপণমাত্র, প্রকৃত বাহ্যবস্তু নহে। প্রত্যক্ষ যদি সকল সময়েই আসলবস্তুর যথাযথ প্রকাশ হইত, তাহা হইলে রজ্জুতে সর্প ভ্রম হইত না। দ্বিতীয়তঃ, লৌকিক বস্তুবাদ অনুসারে সকল প্রকার গুণাবলী, কি মুখ্য আর কি গৌণ সবই বস্তুনিষ্ঠ ও মনোনিরপেক্ষ। যদি তাহাই হইবে তাহা হইলে রূপ, রস, গন্ধ প্রভৃতি বিভিন্ন ব্যক্তির কাছে বিভিন্ন ভাবে প্রতিভাত হয় কেন? কাজেই যাবতীয় গুণাবলী ব্যক্তির জ্ঞান নিরপেক্ষ—ইহা স্বীকার করা যায় না। পরিশেষে, এই মতবাদ সাধারণ লোকের সরল বিশ্বাসের উপর প্রতিষ্ঠিত। বৈজ্ঞানিক বিচার-বিশ্লেষণের কোন অবকাশ ইহাতে নাই বলিয়া ইহার গুরুত্ব কম।

॥২॥ বৈজ্ঞানিক বস্তুবাদ বা প্রতীকবাদ

(Theory of Scientific or Critical Realism or Representationism)

বৈজ্ঞানিক বা সবিচার বস্তুবাদ (Scientific or Critical Realism) **বা প্রতীকবাদ** (Representationism): এই মতবাদ হইল বস্তুবাদের একটি প্রকার ভেদ। জ্ঞানের বিষয় জ্ঞাননিরপেক্ষ—বস্তুবাদীদের ইহা মূল বক্তব্য হইলেও বিষয়ের এই স্বতন্ত্র অস্তিত্ব কতটা সে সম্বন্ধে বস্তুবাদীদের মধ্যে মতভেদ রহিয়াছে। লৌকিক বা সরল বস্তুবাদ অনুসারে দ্রব্য এবং

তৎসহ উহাদের যাবতীয় গুণাবলী বস্তুনিষ্ঠ, দ্রব্যের যেমন জ্ঞান-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র সত্তা আছে তেমনই উহার যাবতীয় গুণাবলীরও মন হইতে স্বতন্ত্র বস্তুনিষ্ঠ ধর্ম রহিয়াছে। আমরা আমাদের, ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের সাহায্যে বিভিন্ন গুণাবলীসহ বাস্তব জগতের যে অভিজ্ঞতা লাভ করি তাহা মনোনিরপেক্ষ বাস্তব সত্তারই যথাযথ প্রকাশ বা অবিকল প্রতিলিপি। আমরা বিভিন্ন গুণবিশিষ্ট দ্রব্যগুলির যেরূপ প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতা লাভ করি বাস্তব জগতেও সেগুলি ঠিক সেরূপভাবেই বিদ্যমান। অর্থাৎ আমরা বহির্জগতে যাহাই প্রত্যক্ষ করি না কেন, তাহাই যথার্থভাবে বস্তুগত। কিন্তু বৈজ্ঞানিক বা সবিচার বস্তুবাদে বাস্তব সত্তা ও অভিজ্ঞতার এই লৌকিক বা সরল ব্যাখ্যা সমর্থিত হয় নাই। ইহার কারণ লৌকিক বস্তুবাদে বৈজ্ঞানিক বিচার-বিশ্লেষণের কোন স্থান নাই। পক্ষান্তরে, বৈজ্ঞানিক সবিচার বস্তুবাদ বিচারমূলক বৈজ্ঞানিক চিন্তাধারার উপর প্রতিষ্ঠিত। এই মতবাদের প্রবর্তক জন লক দ্রব্যের যাবতীয় গুণাবলীর বস্তুগত সত্তা স্বীকার করেন নাই। তিনি তাঁহার যুগের বৈজ্ঞানিক ভাবধারা অনুসরণ করিয়া দ্রব্যের গুণসমূহকে দুই শ্রেণীতে বিভক্ত করিয়াছেন—মুখ্য ও গৌণ গুণ। মুখ্য গুণগুলি বাহ্য দ্রব্যকে আশ্রয় করিয়া থাকে, সেগুলির মনোনিরপেক্ষ বাস্তব সত্তা আছে; কিন্তু গৌণ গুণসমূহ ব্যক্তি বা জ্ঞাতার জ্ঞান-সাপেক্ষ, এগুলির বস্তুনিষ্ঠ কোন ধর্ম নাই, এগুলি একান্তভাবে ব্যক্তিগত, ব্যক্তির মনের সংবেদন মাত্র। বস্তুর আয়তন, আকৃতি, সংখ্যা, ঘনত্ব, গতি প্রভৃতি হইল মুখ্য গুণ। এই মুখ্য গুণগুলি বাহ্য দ্রব্যেই বিদ্যমান এবং সকল প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতায় একইরূপে ও যথাযথভাবে প্রতিভাত হয়। অপরপক্ষে রূপ. রস, গন্ধ, উষ্ণতা, শীতলতা, শব্দ প্রভৃতি হইল গৌণ গুণ। এই গৌণ গুণসমূহ বিভিন্ন ব্যক্তির নিকট বিভিন্নভাবে এবং একই ব্যক্তির নিকট বিভিন্ন সময়ে বা বিভিন্ন অবস্থায় বিভিন্নরূপে প্রকাশিত হয় বলিয়া এগুলি একান্তভাবে ব্যক্তিসাপেক্ষ অর্থাৎ ব্যক্তির জ্ঞানের উপর নির্ভরশীল। এককথায়, এগুলি ব্যক্তির মনের ধারণা বা সংবেদনমাত্র। দ্বিতীয়তঃ, গৌণ গুণসমূহ পরিবর্তনশীল এবং দ্রব্যের অস্তিত্বের পক্ষে অপরিহার্য নহে। বর্ণ, স্বাদ, গন্ধ, প্রভৃতি গৌণ গুণ ছাড়াও দ্রব্য থাকে, কিন্তু আয়তন, ঘনত্ব প্রভৃতি মুখ্যগুণ ব্যতীত কোন দ্রব্য থাকিতে পারে না, এই মুখ্য গুণসমূহ দ্রব্যের স্থায়ী ধর্ম, কাজেই বস্তুনিষ্ঠ। লকের মতে "আমাদের

মনের বাহিরে এই যে বাহ্য জগতের অস্তিত্ব, সেই জগৎ না মিষ্ট, না টক ন উজ্জ্বল, না অন্ধকার, না নিঃশব্দ, না প্রতিধ্বনিময়, না উষ্ণ না শীতল কিন্তু বিস্তৃত এবং অভেদ্য।" মুখ্য গুণসমূহ বস্তুর সাধারণ ধর্ম, এগুলি বস্তু সত্তার কাছে অপরিহার্য। মাখন বা মোম গলিয়া যাইবার পরেও উহার বর্ণ অদৃশ্য হয় বটে, কিন্তু পরিমাণ ও ওজন থাকেই। কাজেই মুখ্যগুণ স্থায়িত্বের জন্য মনোগত না হইয়া বরং বস্তুগত। তৃতীয়তঃ, বাহ্যবস্তুসমূহ নিজের অধিকারে বিস্তৃতি, গতি-ক্রিয়া প্রভৃতি মুখ্য গুণের অধিকারী হয় এবং মুখ্য গুণগুলির মধ্যে যে বিভিন্ন শক্তি বিদ্যমান তদ্দারা ইহারা আমাদের মনে সংবেদন সৃষ্টি করে, এই সংবেদনই হইল গৌণ গুণ। শক্তি এবং ইহার কার্য সংবেদন এক নহে। কর্ণে বায়ু তরঙ্গের ক্রিয়ার ফলে শব্দ-সংবেদন হয়। এক্ষেত্রে বায়ু তরঙ্গের ক্রিয়ার ফলে শব্দ-সংবেদন হয়। এক্ষেত্রে বায়ুতরঙ্গ ও শব্দ-সংবেদন এই দুইটির মধ্যে পার্থক্য রহিয়াছে। প্রথমটি বস্তুগত, আর দ্বিতীয়টি মনোগত। কাজেই গৌণ গুণসমূহের ধারণা বাহ্য বস্তুর সংশ্লিষ্ট গুণের প্রতিফলন নহে, কিন্তু মুখ্য গুণাবলীর ধারণা বহির্জগতে অবস্থিত দ্রব্যের সহিত সংলগ্ন বাস্তবগুণের প্রতিলিপি। সুতরাং মুখ্য গুণ বস্তুনিষ্ঠ; অপরপক্ষে, গৌণ গুণ ব্যক্তি-সাপেক্ষ ও মনোগত।

পরিশেষে, লক বলেন যে, মুখ্য গুণাবলীর অন্তর্নিহিত আধার-স্বরূপ অবশ্যই বহির্জগতে জড় দ্রব্য রহিয়াছে। আমাদের মন যে সংবেদন গ্রহণ করে তাহার কারণ বা উৎস হিসাবে মনোনিরপেক্ষ অতীন্দ্রিয় জড় বস্তুর সত্তা স্বীকার করা প্রয়োজন। অধিকন্তু, আমাদের মনের ধারণা সত্য না ভ্রান্ত—তাহা নির্ণয় করিতে হইলেও বস্তুর মনোনিরপেক্ষ স্বতন্ত্র সত্তা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। এই বাস্তব সত্তার সহিত ধারণার সঙ্গতি থাকিলে জ্ঞান যথার্থ আর অসঙ্গতি থাকিলে জ্ঞান ভ্রান্ত হইবে। কাজেই লকের মতে, গুণের আশ্রয় ও সংবেদন সৃষ্টির কারণ হিসাবে দ্রব্যের অস্তিত্ব অনস্বীকার্য। কিন্তু তাঁহার মতে এই দ্রব্যের আসল স্বরূপ কি তাহা আমাদের নিকট অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়। ইহার শুধু অস্তিত্বই আমরা জানিতে পারি, কিন্তু ইহার স্বরূপ বা প্রকৃতি সম্বন্ধে কোন পরিচয় পাই না। আমরা সাক্ষাৎভাবে শুধু গুণাবলীই জানিতে পারি; এই গুণাবলীর ধারণার মাধ্যমে দ্রব্যের বাস্তব অস্তিত্ব অনুমান করি। আমরা সরাসরি কোন বস্তুরই সাক্ষাৎ পরিচয় পাই না। ইন্দ্রিয়-পথে বাহ্যবস্তুর প্রতিলিপি আসিয়া মন বা চেতনার পর্দায় ধারণারূপে ছাপ পড়ে। এই

ধারণারূপ ছাপই হইল বস্তুর প্রতীক। আমরা সোজাসুজি এই ধারণারূপ বস্তুর প্রতীককেই জানিতে পারি এবং এই প্রতীকের মাধ্যমে বস্তুর অস্তিত্ব সম্বন্ধে পরোক্ষ জ্ঞান লাভ করি। এজন্য লকের বৈজ্ঞানিক বস্তুবাদকে **প্রতীকবাদও** (**Representationism**) বলা হয়। "আমাদের সংবেদন জন্য প্রত্যয়গুলি আমাদের স্বকৃত নয়, বাহ্য জগতে ইহাদের কারণ অবশ্য আছে। বাহ্য বস্তুসমূহের ক্রিয়াজন্য প্রত্যয়গুলি তাহাদেরই প্রতিরূপ। অতএব আমরা সাক্ষাৎভাবে বাহ্য বস্তুসমূহ না জানিলেও, তাহাদের প্রত্যয়রূপ প্রতিরূপ (mental representations) হইতে তাহাদের অস্তিত্ব ও গুণধর্ম অনুমান দ্বারা জানিতে পারি। লক প্রভৃতি দার্শনিকগণ লৌকিক বস্তুতন্ত্রবাদ পরিত্যাগ করিয়া বাহ্যানুমেয়-বাদের সৃষ্টি করিয়াছেন। পাশ্চাত্য দর্শনে তাঁহাদের মতকে Representationism or Epistemological Dualism বলা হয়।" (ডঃ সতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় প্রণীত 'ভারতীয় ও পাশ্চাত্য দর্শন')।

সমালোচনা ঃ

ক বৈজ্ঞানিক বস্তুবাদ বা প্রতীকবাদের একটি বিশেষ গুণ হইল এই যে, ইহা ভ্রান্ত প্রত্যক্ষকে সহজেই ব্যাখ্যা করিতে পারে, কারণ এই মতবাদ অনুসারে আমাদের প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতায় বস্তুর আসল স্বরূপ সাক্ষাৎভাবে আমাদের মনে প্রতিফলিত হয় না। আমরা বস্তুর প্রতীক হিসাবে কতকগুলি ধারণাকেই সাক্ষাৎভাবে জানিতে পারি। যখন মনের এই ধারণা বিশেষ বস্তুর যথার্থ প্রতিচ্ছবি হয় না, তখনই ভ্রম হয়। কাজেই ভ্রম সম্পূর্ণ মনোগত ব্যাপার। রজ্জু দেখিয়া যখন সর্প-ভ্রম হয় তখন সর্পের ধারণা রজ্জুর বিকৃত প্রতিচ্ছবি মাত্র, ইহা রজ্জুর যথার্থ প্রতিরূপ নহে। বস্তুর সহিত মনোগত ধারণার সঙ্গতির অভাবই হইল ভ্রম। ভ্রমের এরূপ ব্যাখ্যা দিয়া বৈজ্ঞানিক বস্তুবাদ লৌকিক বস্তুবাদের ত্রুটি কিয়দংশে সংশোধন করিয়াছে বটে, কিন্তু আর একদিক দিয়া বিচার করিলে দেখা যায় যে, বাহ্য বস্তুর স্বতন্ত্র অস্তিত্ব সম্বন্ধে লকের যুক্তি অচল হইয়া পড়ে। তাঁহার মতে বাহ্য বস্তুর সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষ জ্ঞান সম্ভব নহে। কিন্তু যাহা কখনও প্রত্যক্ষ করা সম্ভব নয় তাহার অস্তিত্ব কিরূপে অনুমান করা সম্ভব? কাজেই লকের মতবাদ হইতে আমরা এই সিদ্ধান্ত করিতে পারি যে, বাহ্য বস্তুর অস্তিত্ব সন্দেহাতীত নহে। অধিকন্তু

বস্তু যদি স্বরূপতঃ আমাদের সাক্ষাৎ জ্ঞানের বহির্ভূত হয়, তাহা হইলে আমরা কিরূপে নির্ণয় করিব যে, আমাদের ধারণা সেই বস্তুর যথার্থ প্রতিরূপ না বিকৃত প্রতিরূপ? যাহার সহিত সাক্ষাৎ সংস্পর্শ সম্ভব একমাত্র তাহার সহিত আমাদের ধারণার সঙ্গতি বা অসঙ্গতি আমরা নির্ধারণ করিতে পারি। কাজেই বাহ্য বস্তুর সাক্ষাৎ জ্ঞান স্বীকার করিতে হইবে অথবা বস্তুর স্বতন্ত্র সত্তা স্বীকার না করিয়া উহাকেও মনোগত ধারণারূপে গ্রহণ করিতে হইবে। এই দুইটি বিকল্প ছাড়া কোন মধ্যম পন্থা নাই। তাই লকের প্রতীকবাদের অনিবার্য পরিণতি হইয়াছে বার্কলির আত্মগত ভাববাদে (Subjective Idealism of Berkeley)।

(খ) লক মুখ্য গুণসমূহকে বস্তুগত ও গৌণ গুণসমূহকে মনোগত বলিয়া গণ্য করিয়া গুণাবলীর যে দুইটি শ্রেণী বিভাগ করিয়াছেন তাহা অনেকাংশে কৃত্রিম ও অযৌক্তিক হইয়াছে। তাঁহার মতে মুখ্য গুণ স্থায়ী বলিয়া বস্তুগত ও গৌণগুণ পরিবর্তনশীল বলিয়া ব্যক্তির মনোনির্ভর—এই মতবাদ যুক্তিযুক্ত নহে। মুখ্য ও গৌণ—উভয় জাতীয় গুণাবলী হয় বস্তুগত না হয় মনোগত হইবে, কারণ উহাদের মধ্যে প্রকৃতিগত কোন পার্থক্য থাকিতে পারে না। তাই নব্য বস্তুবাদীগণ (Neo Realists) প্রাচীন লৌকিক বস্তুবাদীদের ন্যায় যাবতীয় গুণাবলীর বস্তুনিষ্ঠ সত্তা স্বীকার করিয়াছেন; অপরপক্ষে, বার্কলি প্রমুখ ভাববাদীগণ (Idealists) কি গৌণ আর কি মুখ্য—উভয় প্রকার গুণকেই মনোগত ধারণা বা সংবেদনরূপে গণ্য করিয়াছেন। বাস্তবিক, রূপ, রস, গন্ধ প্রভৃতি গৌণ গুণগুলি বিভিন্ন ব্যক্তির নিকট বিভিন্নরূপে বা একই ব্যক্তির নিকট বিভিন্ন অবস্থায় বিভিন্নরূপে যেমন প্রকাশিত হয়, ঠিক তেমনই একই বস্তুর আয়তন, ওজন প্রভৃতি মুখ্য গুণগুলিও ব্যক্তিভেদে বা একই ব্যক্তির নিকট অবস্থাভেদে বিভিন্নরূপে প্রকাশিত হয়। কাজেই উভয় প্রকার গুণের স্বরূপ একই। অধিকন্তু, গৌণ গুণগুলি যেমন ইন্দ্রিয়-নির্ভর, ঠিক তেমনই মুখ্য গুণগুলিও ইন্দ্রিয়ের সংস্পর্শ-সাপেক্ষ। পরিশেষে, মুখ্য গুণ ও গৌণ-গুণ পরস্পর অবিচ্ছেদ্যভাবে সম্পর্কিত। একটি ছাড়া অপরটির প্রত্যক্ষই সম্ভব নহে। বস্তুর আকারকে বাদ দিয়া যেমন উহার রূপ, গন্ধ, শব্দ প্রত্যক্ষ করা যায় না, তেমনই বস্তুর বর্ণহীন, গন্ধহীন, শব্দহীন, স্পর্শহীন বিশুদ্ধ আকার মাত্র প্রত্যক্ষ করা সম্ভব নহে। কাজেই উভয় প্রকার গুণের প্রকৃতি বা স্বরূপ

একই ধরনের। হয় উভয়েই বস্তুগত না হয় উভয়ই মনোগত ধারণামাত্র। যদি উভয়ই মনোগত হয়, তাহা হইলে দ্রব্যের কোন বাহ্যিক অস্তিত্ব থাকিবে না, উহাও মনের ধারণামাত্র হইয়া থাকিবে, কারণ যাবতীয় গুণাবলী হইতে বিচ্ছিন্ন করিয়া দ্রব্যের বাহ্যিক সত্তা নিছক শূন্যগর্ভ, গুণ হইতে স্বতন্ত্রভাবে ইহার অস্তিত্ব চিন্তা করা যায় না।

৩।। নব্য-বস্তুবাদ
(Neo-Realism)

সম্প্রতি আমেরিকা ও ইংলণ্ডে নব্য বস্তুবাদ (Neo-Realism) নামে এক শ্রেণীর বস্তুবাদী মতবাদ গড়িয়া উঠিয়াছে। ইংলণ্ডের মুর, আলেকজাণ্ডার ও রাসেল এবং আমেরিকার হোল্ট, মার্ভিন, পেরি প্রভৃতি দার্শনিকগণ এই মতবাদের প্রবর্তক। তাঁহারা সরল ও সাধারণ বস্তুবাদ পুনঃপ্রতিষ্ঠিত করিবার চেষ্টা করিয়াছেন।

নব্য-বস্তুবাদ অনুযায়ী মন মূল সত্তা নহে, জ্ঞানের কোন বিষয়ই বুদ্ধিগত বা ব্যক্তি-নির্ভর (subjective) নহে। অপর দিকে, ইহা আত্মগত ভাববাদ (subjective idealism) এবং পরম পদার্থবাদের (absolutism) ঘোরতর বিরোধী। নব্য-বস্তুবাদ জগতে বহু স্বাধীন সত্তাবিশিষ্ট বস্তুর অস্তিত্ব স্বীকার করে। জগতের মধ্যে এক অখণ্ড ঐক্য বিদ্যমান—ইহা নব্য-বস্তুবাদীরা স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে, জগতে বহু পরস্পর নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র বস্তুর সমাবেশ রহিয়াছে। নব্য বস্তুবাদিগণ বহুবাদী (pluralists), তাঁহারা অদ্বৈতবাদী (monist) নহেন। এমন কি বিভিন্ন বস্তুর মধ্যে যে সম্বন্ধ লক্ষিত হয় তাহা নিছক বাহ্যিক, তাহা আভ্যন্তরীণ বা অবিচ্ছেদ্য নহে। দ্বিতীয়তঃ, নব্য-বস্তুবাদ সাক্ষাৎ বস্তু-বাদের (direct realism) প্রকারভেদ, কারণ এই মতবাদ অনুসারে মন সাক্ষাৎভাবেই বস্তুকে জানিতে পারে, কোন ধারণা বা প্রতীকের মধ্যস্থতার প্রয়োজন হয় না। "চৈতন্য ও বস্তুর মধ্যে সংবেদন ও ধারণার কোন পর্দা নাই। নব্য-বস্তুবাদিগণ রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ ও শব্দের কোন সংবেদন স্বীকার করেন না। তাঁহারা বলেন, মন একটি পর্দা নহে যেখানে বস্তু ইহার সংবেদন রূপ প্রতিচ্ছবি অঙ্কন করিতে পারে। তাঁহাদের মতে রূপ, রস প্রভৃতি গুণ-গুলি বাস্তব পদার্থ (Entities) এবং আমরা ইহাদিগকে বাস্তবরূপে সরাসরি

প্রত্যক্ষ করি। এই গুণগুলি যেরূপভাবে বাস্তব, তাহাদের মধ্যস্থিত সম্পর্কও ঠিক সেরূপভাবে বাস্তব। চরম বস্তুবাদী রাসেল সম্বন্ধকে শুধু যে বাস্তব মনে করেন তাহা নহে, তিনি ইহাকে বাস্তব পদার্থরূপেও গ্রহণ করিয়া থাকেন। তাঁহারা কোন অচিন্তনীয় পদার্থ— যথা অতীন্দ্রিয় জগৎ, আত্মা বা পরমেশ্বরের সত্তা স্বীকার করেন না। তাঁহারা মনে করেন না যে, রূপ, রস প্রভৃতি গুণগুলি কোন অতীন্দ্রিয় দ্রব্যসত্তা (Substance)-কে আশ্রয় করিয়া রহিয়াছে অথবা এই গুণগুলি কোন শুদ্ধ বস্তুর সৃষ্ট। রূপ, রস প্রভৃতি গুণগুলি মৌলিক পদার্থ এবং ইহারা নানা সম্বন্ধে যুক্ত হইয়া বস্তুকে গঠন করে। হিউম ও নব্য বস্তুবাদিগণের মধ্যে পার্থক্য খুবই কম। একমাত্র পার্থক্য এই যে, হিউমের নিকট রূপ, রস প্রভৃতি গুণগুলি কেবলমাত্র সংবেদন (Sensation), আর নব্য-বস্তুবাদিগণের নিকট ইহারা প্রত্যক্ষযোগ্য বাস্তব পদার্থ (sensa)।" (অধ্যাপক হরিদাস বন্দ্যোপাধ্যায় প্রণীত দর্শন-দীপিকা)

জ্ঞান বিষয়—প্রকাশক আলোকমাত্র (Searchlight)। জ্ঞান বা সংবিদের বিষয়াতিরিক্ত পৃথক সত্তা নাই। জ্ঞাতবিষয়ের সমষ্টিকেই জ্ঞান বলে। আলোক যেমন তৎসন্নিকৃষ্ট বিষয়গুলিকে প্রকাশ করে এবং আলোকের সত্তা যেমন প্রকাশিত বস্তুসমূহের সত্তা হইতে ভিন্ন নয়, সেইরূপ জ্ঞান বলিতে জ্ঞাত বিষয়ের সমষ্টি ব্যতীত অন্য কিছু বুঝায় না। অবশ্য সকল নব্য বস্তুতন্ত্রবাদী এই মত সমর্থন করেন না। তাঁহাদের মধ্যে কেহ কেহ জ্ঞান বা সংবিদের পৃথক সত্তা স্বীকার করেন। কিন্তু সকল জ্ঞানের বিষয়ের জ্ঞানাতিরিক্ত স্বতন্ত্র সত্তা এবং তাহাদের সাক্ষাৎ প্রতীতি বা প্রত্যক্ষযোগ্যতা বিষয়ে সকল নব্য বস্তুতন্ত্রবাদী একমত।" (ডঃ সতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় প্রণীত 'ভারতীয় ও পাশ্চাত্য দর্শন')।

তৃতীয়তঃ নব্য বস্তুবাদ অনুসারে জগতের মূল বা আদিম সত্তা হইল কতকগুলি নিরপেক্ষ পদার্থ (neutral entities); এক পরিপ্রেক্ষিতে এগুলি জড়বস্তু আর অন্য পরিপ্রেক্ষিতে অর্থাৎ বস্তুর সহিত স্নায়বিক চক্রের সন্নিকর্ষ হইলে এগুলি মন বা চেতনারূপে প্রকাশিত হয়। চৈতন্য হইল দেহ ও বস্তুর মধ্যে এক জাতীয় সংযোগ সম্বন্ধ। নিরপেক্ষ পদার্থগুলি দেশ ও কালের গণ্ডির অতীত নির্বিশেষ উপসত্তা-সম্পন্ন (subsistent) নিত্য পদার্থ। এই নিত্য পদার্থগুলি (যাহা মানসও নহে আবার জাগতিকও নহে) দেশ ও কালের সম্পর্কে এবং তদোপরি কার্য-কারণ সম্পর্কে আবদ্ধ হইলে অস্তিত্বসম্পন্ন জড়জগৎ রচনা করে।

অপরপক্ষে, নিত্য ও নিরপেক্ষ পদার্থগুলি স্মৃতি ও কল্পনার বিষয়বস্তু হইলে মানসরূপে পরিচিত হয়। পরিশেষে, জ্যামিতিক, গাণিতিক এবং বিভিন্ন বস্তু-শ্রেণীর সাধারণ ধারণাসমূহ দেশ ও কালের গণ্ডির অতীত বলিয়া এগুলি কেবলমাত্র উপসত্তা-সম্পন্ন বাস্তব। নব্য বস্তুবাদিগণ প্রত্যেক বস্তুকে কতিপয় নিত্য ও নিরপেক্ষ পদার্থের সমষ্টি বলিয়া গণ্য করেন, এজন্য তাঁহারা কেবলমাত্র বিচার-বিশ্লেষণকে দার্শনিক পদ্ধতি হিসাবে গ্রহণ করেন। তাঁহার সত্তাবাদের বা অতীন্দ্রিয়বাদের পক্ষপাতী নহেন।

যাহা কিছু সম্পর্কে আমরা ভ্রমে পড়ি বা পড়িতে পারি, তাহাই ভাববাদীদের মতে জ্ঞাতৃসাপেক্ষ ও জ্ঞানসাপেক্ষ। এই মতের বিরুদ্ধে নব-বস্তুবাদিগণ বলিবেন যে, ভ্রমাত্মক জ্ঞানের বিষয়ও জ্ঞান নিরপেক্ষ ও বাস্তব। এখানে-প্রশ্ন করা যাইতে পারে যে তাহা হইলে কোন 'বিষয়' একই সঙ্গে লাল ও কাল উভয়ই হইবে। এই আশঙ্কার উত্তরে নব্য-বস্তুবাদিগণ সুস্পষ্ট অভিমত প্রকাশ করিয়াছেন। তাহাদের মতে ভ্রমাত্মক ও ভ্রমহীন উভয় প্রকার জ্ঞানেরই বিষয় উপসত্তাসম্পন্ন (Subsistent)। এই উপসত্তাসম্পন্ন 'বিষয়' যদি আমাদের ঠিক জ্ঞানের বিষয় হয় তাহা হইলে উহাকে আমরা অস্তিত্বসম্পন্ন (existent) বলি। অন্যথায় তাহা উপসত্তাসম্পন্ন মাত্র (merely subsistent)। সুতরাং এই মতানুসারে অস্তিত্বসম্পন্ন 'বিষয়'কে লইয়া বাস্তবতত্ত্ব (reality)। মোটকথা যাহা উপসত্তাসম্পন্ন মাত্র তাহাকে অস্তিত্বসম্পন্ন বলিয়া জানার নামই ভ্রম-জ্ঞান, এবং যে উপসত্তাসম্পন্ন বিষয় অস্তিত্বসম্পন্নও বটে, তাহার জ্ঞানের নাম-সঠিক জ্ঞান। রজ্জু সর্পভ্রমে রজ্জু ও সর্প-উভয়ই বাস্তব বটে, তবে সর্প যে দেশ ও কালে থাকে সেই পরিবেশের পরিবর্তে রজ্জুর পরিবেশে সর্পের ধারণাই ভ্রম।

বৃটিশ দার্শনিক আলেকজেণ্ডার নব্যবস্তুবাদের এক নূতন ভাষ্য দান করিয়া বলেন যে জ্ঞান হইল মন ও বহির্বস্তু এই দুই স্বতন্ত্র সত্তার মধ্যে সংযোগ বা সমাবেশ। তাঁহার মতে, মন জড় অপেক্ষা উন্নত সত্তা, তথাপি জড় বা বহির্বস্তু কখনও জ্ঞান-নির্ভর নহে, তিনি ভাববাদীদের ন্যায় বিশ্বাস করেন না যে, জ্ঞাত বস্তু ব্যতীত বস্তু থাকিতে পারে না। যখন বস্তু জ্ঞানের বিষয় হয় তখন উহা মন-নির্ভর হয়, কিন্তু উহা অস্তিত্বের জন্য মন-নির্ভর হয় না। মন উন্নত সত্তা হিসাবে বস্তুকে জানিতে পারে, কিন্তু বস্তু বা বিষয় মনের দ্বারা সৃষ্ট হয় না;

মন ইন্দ্রিয়ের মাধ্যমে বস্তুর সহিত সন্নিকৃষ্ট হইলে ইহা কতকগুলি গুণ নির্বাচন করিয়া জ্ঞান গঠন করে। সঠিক জ্ঞানে মন বস্তু হইতে যে সকল গুণ বাছিয়া লয় সেগুলি বস্তুরই গুণ, কিন্তু ভ্রান্ত জ্ঞানের ক্ষেত্রে মন বস্তুর অনুগত না থাকিয়া অর্থাৎ বস্তুকে যথাস্থানে না রাখিয়া উহাকে অন্যত্র বিচ্ছিন্ন করিয়া প্রতিষ্ঠিত করে। অর্থাৎ ভ্রান্তজ্ঞানের বিষয় বাস্তব হইলেও উহা যে স্থানে প্রতিভাত হইতেছে সেই স্থানে নাই, উহা অন্যত্র রহিয়াছে। ভ্রান্ত জ্ঞান সম্বন্ধে আলেক-জেণ্ডারের এই মতবাদ ভারতীয় নৈয়ায়িকদের অন্যথা-খ্যাতিবাদের তুল্য।

নব্য-বস্তুবাদী দার্শনিক মুর (M ore) তাঁহার 'Refutation of Idealism' প্রবন্ধে বার্কলির ভাববাদের তীব্র সমালোচনা করিয়াছেন। তিনি যথার্থই বলিয়াছেন—বস্তুর অস্তিত্ব প্রত্যক্ষের উপর নিভরশীল নহে। বরং বস্তুর সত্তা আছে বলিয়াই উহার প্রত্যক্ষ সম্ভব। দ্বিতীয়তঃ, বস্তু এবং উহার সংবেদন এক নহে ; বস্তু প্রত্যক্ষের সময় উহা সংবেদনেব সহিত অবিচ্ছিন্ন হয় বটে, কিন্তু এই অবিচ্ছিন্নতার অর্থ এই নহে যে, বস্তু ও সংবেদন এক ও অভিন্ন। তৃতীয়তঃ, বস্তু ও বস্তুর জ্ঞান যদি এক হইত, তাহা হইলে বিভিন্ন বস্তুব জ্ঞানের মধ্যে কোন পার্থক্য অনুভব করা যাইত না। সাদা রঙের জ্ঞান ও কাল রঙের জ্ঞানের মধ্যে আমরা যে পার্থক্য অনুভব করি তাহ বস্তুতঃ জ্ঞানের জন্য নহে, জ্ঞানের বিষয়গত পার্থক্যের জন্য। চতুর্থতঃ, যখন কোন বস্তু প্রত্যক্ষ করা হয়, তখনই উহা মনের সহিত সম্পর্কিত হয়। ইহা হইতে আমরা এই সিদ্ধান্ত করিতে পারি না যে, বস্তু স্বরূপতঃ মনের সহিত সদা সম্পর্কিত এবং মন হইতে বিচ্ছিন্ন ইহার কোন সত্তা নাই। পঞ্চমতঃ, যাহা প্রত্যক্ষ গোচরের বহির্ভূত তাহা অস্তিত্বহীন—বার্কলিব এই উক্তি সমর্থনযোগ্য নহে।

মার্কিন নব্য বস্তুবাদিগণ বার্কলির উক্ত যুক্তির মধ্যে কতকগুলি দোষ দেখাইয়াছেন—যথা (১) **আত্ম-কেন্দ্রিকানুপপত্তি (fallacy of argument from the ego-centric predicament)**, (২) **একান্ত বৈশিষ্ট্যমূলক অনুপপত্তি (fallacy of exclusive particularity)** এবং (৩) **প্রারম্ভিক উক্তিপ্রসূত সংজ্ঞানুপপত্তি (fallacy of definition by initial predication)**

(১) আত্ম-কেন্দ্রিকানুপপত্তির যুক্তিটি হইল এইরূপ : যতক্ষণ কোন বস্তু জ্ঞানের বিষয় না হয় ততক্ষণ উহার অস্তিত্ব আছে কিনা তাহা জানা যায় না।

অতএব জ্ঞানের বিষয় না হইলে উহার অস্তিত্বই থাকিতে পারে না। এখানে "উহার অস্তিত্ব থাকিতে পারে না"—ইহার পরিবর্তে যদি বলা হইত "উহার অস্তিত্ব জানা যায় না", তাহা হইলে কোন আপত্তি থাকিত না।

(২) একান্ত বৈশিষ্ট্যমূলক অনুপপত্তির যুক্তিটি হইল এইরূপ : যখন একটি বস্তুকে জানা যায়, তখন উহা মনের সহিত সম্পর্কিত হয়। সুতরাং একান্তভাবে মনের বিষয় না হইয়া মনোনিরপেক্ষভাবে কোন বস্তুরই অস্তিত্ব থাকিতে পারে না।

(৩) প্রারম্ভিক উক্তিপ্রসূত সংজ্ঞানুপপত্তির যুক্তিটি হইল এইরূপ : আমরা সর্বপ্রথম যখন কোন বস্তুকে জানি তখন উহাকে মন বা চেতনার বিষয় হিসাবেই জানি। সুতরাং বস্তুর প্রথম পরিচয়ের বৈশিষ্ট্যের বর্ণনার পরিপ্রেক্ষিতেই আমরা জগৎকে চেতনার অঙ্গীভূত বিষয়রূপে গণ্য করিতে চেষ্টা করি।

সমালোচনা : যদিও নব্য-বস্তুবাদে ভাববাদের ত্রুটি সমূহ সঠিকভাবেই উদ্ঘাটিত হইয়াছে এবং বস্তুগতভাবে জ্ঞানের বিষয়ের ব্যাখ্যা দেওয়া হইয়াছে, তবুও নিম্নোক্ত কয়েকটি কারণে নব বস্তুবাদ সমর্থনযোগ্য নহে :

(১) জগতে বহু স্বাধীন পরস্পর নিরপেক্ষ বস্তুর সমাবেশ বিদ্যমান, সকল সম্বন্ধই বাহ্যিক এবং জগতের বস্তুসমূহের মধ্যে কোন আভ্যন্তরিক মূলগত ঐক্য নাই—নব্য বস্তুবাদিগণের এই মত যুক্তিযুক্ত নহে। নব্য বস্তুবাদিগণের বহুবাদের বিরুদ্ধে আমাদের বক্তব্য হইল—জগতে বস্তুতঃ এমন এক পরম দ্রব্য বা মৌলিক সত্তা বিদ্যমান যাহা বৈচিত্র্যের মধ্যে ঐক্যসূত্র স্থাপন করিয়া জগৎকে সুসংগঠিত ও সামঞ্জস্যপূর্ণ করিয়া রাখিয়াছে। জগতের বিভিন্ন বস্তুর মধ্যে যে শুধু বাহ্যিক সম্পর্কই বিদ্যমান ইহা স্বীকার করা যায় না। এমন অনেক সম্পর্ক আছে যাহা বাস্তবিক আভ্যন্তরীণ এবং এই আভ্যন্তরীণ সম্পর্কই প্রমাণ করে—জগতের বিভিন্ন পদার্থের মধ্যে একটি মূলগত ঐক্য বিদ্যমান।

(২) নব্য বস্তুবাদীদের প্রবর্তিত নিরপেক্ষ পদার্থ (neutral entities) স্বরূপতঃ কি জাতীয় বস্তু—তাহা আমাদের নিকট বোধগম্য নহে। এগুলি মানসও নহে আবার জড়ীয়ও নহে, এগুলিকে মধ্যবর্তী পদার্থ বলা হইয়াছে। কিন্তু যে সকল পদার্থ স্বরূপতঃ মানসিক নহে সেগুলি মন বা চেতনারূপে কিরূপে প্রকাশিত হয়? আবার, যে সকল পদার্থ স্বরূপতঃ জড়-সত্তা নহে সেগুলি জড়-দ্রব্যরূপে কিরূপে প্রকাশিত হয়? নিরপেক্ষ পদার্থগুলি কিরূপে চেতনা ও

জাগতিক বস্তুর সৃষ্টি করে তাহার কোন যুক্তিসঙ্গত ব্যাখ্যা এই মতবাদে পাওয়া যায় না। ইহা নব্য বস্তুবাদীদের বুদ্ধি-সৃষ্ট কল্পনা ব্যতীত আর কিছুই নহে।

(৩) নব্য বস্তুবাদিগণ মনের ব্যক্তি-সাপেক্ষ সত্তা (subjectivity) উপেক্ষা করিয়া জ্ঞান বা চেতনাকে বস্তুগত হিসাবে গণ্য করিয়াছেন। কিন্তু মন বা চৈতন্য যদি জাগতিক বিষয়ের একটি অংশ হয় তাহা হইলে উহা বহির্বস্তুরূপে প্রতীয়মান হইত এবং একজনের মনের ধারণা অপরে প্রত্যক্ষ করিতে পারিত ; কিন্তু আমরা উহাকে বাস্তবিক আভ্যন্তরিক অভিজ্ঞতা হিসাবেই অনুভব করি। বস্তুতঃ চেতনা কখনও জাগতিক বিষয় নহে, বরং উহাকে বিভিন্ন বস্তুর মধ্যে সম্পর্ক ও ঐক্য স্থাপনের জন্য স্বীকার করিয়া লওয়া হয়। আলো যেমন বস্তুকে আলোকিত করে তেমনই মন বা চেতনা বস্তুকে উদ্ভাসিত করে। আলো এবং আলোকিত বস্তু যেমন ভিন্ন তেমনই মন ও বিষয় ভিন্ন। মন জ্ঞাতা এবং বিষয় জ্ঞেয়। এমন কি, নব্য বস্তুবাদী দার্শনিক আলেকজেণ্ডার মন বা চেতনার বস্তু-অতিরিক্ত সত্তা স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহার মতে, বিষয়কে সাধারণ জ্ঞানে লাভ করা যায়, অপরপক্ষে মনের পরিচয় অনুভতি-জাত সম্ভোগের (enjoying) মাধ্যমে পাওয়া যায়।

(৪) নব্য বস্তুবাদিগণ স্বপ্ন, অধ্যাস, অমূল প্রত্যক্ষণ প্রভৃতি ভ্রান্ত জ্ঞানের বিষয়কে শুদ্ধ-সত্তাসম্পন্ন বলিয়া গণ্য করায় ভ্রান্ত জ্ঞানের সঠিক ব্যাখ্যা দিতে পারেন নাই। বাস্তবিক, ভ্রান্ত জ্ঞান ব্যক্তিভেদে ভিন্ন ভিন্ন রূপ হয় বলিয়া ইহা মনোনিরপেক্ষ হইতে পারে না, ইহা বস্তুতঃ ব্যক্তি-নির্ভর ও মানসিক। ভ্রান্ত অভিজ্ঞতায় আমরা যাহা প্রত্যক্ষ করি তাহা আমাদের মনের ধারণারই প্রক্ষেপণ মাত্র, ইহা বাহ্য বা সৎ বস্তু নহে।

(৫ নব্য বস্তুবাদিগণ সার্বিক নিয়ম, পরম মূল্য প্রভৃতিকেও মনোনিরপেক্ষ শুদ্ধসত্তারূপে গণ্য করিয়াছেন, কিন্তু এগুলিকে মন বা চেতনার সহিত সম্পর্কিত না করিলে এগুলি আমাদের নিকট দুর্বোধ্য হইয়া পড়ে।

(৬) পরিশেষে, নব্য বস্তুবাদ লৌকিক বস্তুবাদের সংশোধিত আকার হিসাবে মনে করে যে, বস্তুর সহিত জ্ঞানের সরাসরি অনুরূপতা বা মিলই (correspondence) সত্যতার মানদণ্ড। নব্য বস্তুবাদিগণ বলেন—জ্ঞানের ক্ষেত্রে বাস্তব পদার্থ ও জ্ঞানের উপাদান বা আধেয় (content) এই দুইটির মধ্যে গঠনগত অভিন্নতা (structural identity) বিদ্যমান থাকে। সত্য হইল বস্তুর সহিত

জ্ঞানের এমন এক অনুরূপতা—যাহার মধ্যে জাগতিক বস্তুর বিভিন্ন অংশের বিন্যাস (arrangement) এবং জ্ঞানের উপাদানগুলির বিন্যাস—উভয়ের মধ্যে গঠনগত অভিন্নতা জড়িত থাকে। নব্য বস্তুবাদ অনুযায়ী জ্ঞানের কোন বিষয়ই বুদ্ধিগত বা ব্যক্তি-নির্ভর নহে। মন সাক্ষাৎভাবেই বস্তুকে জানিতে পারে, কোন ধারণা বা প্রতীকের মধ্যস্থতার প্রয়োজন হয় না। নব্যবস্তুবাদীদের বিরুদ্ধে আমাদের বক্তব্য হইল এই যে, তাঁহাদের সার্বিক মনোনিরপেক্ষতা সমর্থনযোগ্য নহে। কি সঠিক আর কি ভ্রান্ত—সকল অভিজ্ঞতাই যে বিষয়ানুগত—এরূপ মতবাদ গ্রহণ করিলে সত্য ও অসত্যের মধ্যে প্রভেদ সন্তোষজনকভাবে ব্যাখ্যা করা যায় না। জ্ঞাতা, জ্ঞান ও জ্ঞেয় বস্তুর মধ্যে যে এক অবিচ্ছেদ্য সম্পর্কে বিদ্যমান—তাহা নব্যবস্তুবাদে অস্বীকৃত হইয়াছে। অধিকন্তু, বাস্তব পদার্থ ও জ্ঞানের আধেয়—এই দুইটির মধ্যে গঠনগত অভিন্নতা যে সকল ক্ষেত্রেই সমভাবে বিদ্যমান—তাহা আমরা স্বীকার করিতে পারি না। বস্তুত, এরূপ গঠনগত অভিন্নতা দৃষ্টি ও স্পর্শেন্দ্রিয়—ঘটিত প্রতিমূর্তির ক্ষেত্রেই বিদ্যমান থাকিতে পারে, কিন্তু অন্য-ইন্দ্রিয়-ঘটিত অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে থাকে না বলিলেই হয়।

॥ ৪ ॥ নব্য সবিচার বস্তুবাদ
(New Critical Realism) :

নব-বস্তুবাদের ত্রুটিগুলি পরিহার করিবার জন্য ড্রেক (Durant Drake), লাভজয় (A. O. Lovejoy), প্র্যাট (J. B. Pratt) সান্টায়ানা (George Santayana) প্রভৃতি অত্যাধুনিক দার্শনিক নব্য সবিচার বস্তুবাদ (Critical Realism) নামে এক মতবাদ গড়িয়া তুলিয়াছেন।

সবিচার বস্তুবাদের প্রথম ও প্রধান অভিমত এই যে, বিষয়ের সরাসরি প্রত্যক্ষ জ্ঞান সম্ভবপর নয়। সরাসরি আমরা যাহা পাই তাহার নাম ইন্দ্রিয়োপাত্ত (sense datum) বা প্রত্যক্ষপাত্ত (datum of perception) দেওয়া যাইতে পারে। এখন ইন্দ্রিয়োপাত্তের আকৃতি কি? বিচারবাদী বস্তুবাদের মতে তাহাকে 'স্বভাব বিমিশ্র' (character complex) অথবা আন্তরসত্তা (essence) বলা উচিত। ইহাদের মাধ্যমেই মন বিষয়ের জ্ঞান লাভ করে।

এই মতানুসারে প্রত্যেক জ্ঞানেরই তিনটি অঙ্গ রহিয়াছে, যথা—প্রত্যক্ষকারী মন (the perceiving mind) অথবা চেতনজীব (conscious organism),

বহিঃস্থ বিষয় ও ইন্দ্রিয়োপাত্ত (datum of perception)। ইহাদের মধ্যে একমাত্র ইন্দ্রিয়োপাত্তকেই সরাসরি জানিতে পারা যায় এবং ইহা হইতে বহিঃস্থ বিষয়ের পরোক্ষ জ্ঞান জন্মে। এই প্রত্যক্ষোপাত্ত কখনই বুদ্ধিগত (subjective) নয়, আবার ইহা বহিঃস্থ বিষয়েরও অংশ নয়। ইহাকে মধ্যবর্তী কোন 'যৌক্তিক পদার্থ' (logical entity) নামে অভিহিত করা উচিত। ইহারা প্লেটোর ধারণার স্থায় উপসত্তাবিশিষ্ট পদার্থ। লকের মতবারের সহিত এই মতবাদের অনেকাংশে সাদৃশ্য রহিয়াছে, এজন্য ইহাকে 'নব্য-সবিচার বস্তুবাদ' বলিয়া গণ্য করা হয়। তবে লকের মতে সংবেদন বা ধারণা কালে আবদ্ধ এবং মনের মধ্যে আশ্রিত; কিন্তু সবিচার বস্তুবাদীদের মতে ইন্দ্রিয়োপাত্ত পদার্থগুলি কালাতীত ও মনোনিরপেক্ষ। বস্তু যখন ক্রিয়া করে তখন এগুলি আমাদের মনে আবিভূ্ত হয় বটে, কিন্তু যখন ইন্দ্রিয়ের উপর বস্তুর কোন ক্রিয়া থাকে না তখন ইহাদের স্বাধীন সত্তা বজায় থাকে ; এজন্য ইহাদিগকে যৌক্তিক পদার্থ বলা হয়।

নব্য সবিচার বস্তুবাদে নিম্নলিখিত যুক্তিগুলির দ্বারা নব্য বস্তুবাদীদের মতবাদ খণ্ডন করিবার চেষ্টা লক্ষিত হয় :

প্রথমত : নব্য বস্তুবাদিগণের মতে আমরা যাহা প্রত্যক্ষ করি তাহাই বাস্তব, জ্ঞানের বিষয়বস্তু সোজাসুজিভাবেই চেতনায় প্রতিভাত হয়। কিন্তু সবিচার বস্তুবাদিগণ বলেন—আমরা যাহা সরাসরি প্রত্যক্ষ করি তাহা যদি যথার্থই বাস্তব হইত, তাহা হইলে ভ্রম প্রত্যক্ষ, অমূল প্রত্যক্ষণ এবং স্বপ্নের কোন যথাযোগ্য ব্যাখ্যা প্রদান সম্ভব হইত না। একজন স্বাভাবিক দৃষ্টিশক্তিসম্পন্ন ব্যক্তির প্রত্যক্ষণে যে বস্তু নীলরূপে প্রতিভাত হয় তাহাই একজন বর্ণান্ধ ব্যক্তির প্রত্যক্ষণে সবুজরূপে দৃষ্ট হয়। বস্তুর যথার্থ স্বরূপ যদি সোজাসুজি আমাদের প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতায় প্রতিভাত হইত তাহা হইলে একই বস্তু একই সময়ে নীল ও সবুজ উভয় হইত, কিন্তু বস্তুত: তাহা হইতে পারে না। সুতরাং বস্তুর স্বরূপকে সরাসরি জানা সম্ভব নহে।

দ্বিতীয়ত :, নব্য বস্তুবাদিগণের মতে বস্তুকে সাক্ষাৎভাবেই অনুভব করা যায় অর্থাৎ অনুভবের বিষয় অনুভবের মধ্যেই উপস্থিত হয়। সবিচার বস্তুবাদিগণ এই মতের সমালোচনা করিয়া বলেন—যাহা অনুভবের মধ্যে থাকে তাহা চেতনারই অংশরূপে থাকে ; কিন্তু যেহেতু অনুভব বা চেতনা ব্যক্তির মনের অংশ অর্থাৎ ব্যক্তি-কেন্দ্রিক সেইহেতু একই বস্তু একই সময় দুই ব্যক্তির চেতনার

অংশরূপে কিরূপে থাকে—ইহা বোধগম্য নহে। যখন একজন ব্যক্তি চাঁদ দেখে তখন যদি উহা তাহার চেতনার মধ্যে থাকে তাহা হইলে অন্য একজন ব্যক্তির পক্ষে ঠিক একই সময় সেই চাঁদ দেখা সম্ভব নহে, কেননা যাহা একজনের চেতনার মধ্যে আবদ্ধ তাহা অপরের দৃষ্টিগোচর হইতে পারে না। সুতরাং একই বস্তু বিভিন্ন ব্যক্তির জ্ঞানের বিষয় কিরূপে হয়—নব্য বস্তুবাদীদের সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষবাদে তাহার সঙ্গত ব্যাখ্যা পাওয়া যায় না। বাস্তবিক, বস্তুর পরিবর্তে ইন্দ্রিয়োপাত্তই সাক্ষাৎভাবে অনুভূত হয়; বস্তুকে সরাসরি জানা যায় না।

তৃতীয়তঃ, বৈজ্ঞানিক মতে চেতনার সহিত ভৌতিক বস্তুর সাক্ষাৎ পরিচয় হয় না; বস্তুর পরিবর্তে উহার অস্তিত্বজ্ঞাপক ইন্দ্রিয়োপাত্ত চেতনার সাক্ষাৎ বিষয় হয়। একটি নক্ষত্র হইতে যে আলোক প্রত্যক্ষ করিতেছি বলিয়া মনে হয় তাহা বস্তুতঃ বহু বৎসর পূর্বে উহা হইতে প্রেরিত হইয়া আসায় আজ আমার চেতনায় পরিচয় পাইতেছি। ইহাই প্রমাণ করে যে, কোন প্রকৃত বস্তুরই সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষ আমাদের পক্ষে সম্ভব নহে, যাহাকে আমরা সাক্ষাৎভাবে অনুভব করি তাহা হইল বস্তুর অস্তিত্ব-নির্দেশক কোন বার্তা বা সংবাদ (message)—যাহা বস্তু হইতে প্রেরিত হয়। উক্ত দৃষ্টান্তে নক্ষত্র আমার প্রত্যক্ষের বিষয় নহে; আমার প্রত্যক্ষের বিষয় হইল নক্ষত্র প্রেরিত আলোক বার্তা (যাহাকে বলা হয় ইন্দ্রিয়োপাত্ত)।

নব্য-সবিচার বস্তুবাদিগণ একদিকে যেমন নব্য বস্তুবাদের সমালোচনা করেন অপরদিকে তেমনই ভাববাদ সমর্থন না করিয়া বরং উহারও সমালোচনা করেন। ভাববাদীদের মতে, যাহা আমরা প্রত্যক্ষ করি তাহার কোন মনোনিরপেক্ষ সত্তা নাই, তাহা মনের অবস্থা বা ধারণামাত্র। কিন্তু নব্য-সবিচার বস্তুবাদিগণ বলেন—আমাদের প্রত্যক্ষের বিষয় বহির্বস্তু নহে বটে আবার উহা মনের মধ্যে অস্তিত্বশীল ধারণাও নহে; প্রত্যক্ষের বিষয় স্বয়ং বহির্বস্তুও নহে আবার মনের ধারণামাত্রও নহে; প্রত্যক্ষের বিষয় হইল উপাত্ত—যাহা বহির্বস্তু হইতে প্রাপ্ত বার্তা বা প্রভাব; সুতরাং উপাত্ত এবং ধারণা এক ও অভিন্ন নহে। উপাত্ত যদি মনের ধারণা হইত তাহা হইলে একটি গোলাকার ফুটবল মাঠে গড়াইয়া যাইতে দেখিবার সাক্ষাৎ অভিজ্ঞতা আমাদের পক্ষে সম্ভব হইত না, কারণ মনের ধারণা কখনও গোলাকার হইতে পারে না আবার কোন ধারণাই মনের বাহিরে গিয়া

মাঠে গড়াইতে পারে না সুতরাং প্রত্যক্ষিত উপাত্ত মানসিক ক্রিয়া ও ধারণা হইতে অবশ্যই পৃথক।

পরিশেষে ইহাও উল্লেখ্য যে, নব্য-সবিচার বস্তুবাদকে জন লকের প্রতীকবাদের নব সংস্করণ বলিলে ভুল হইবে। বহির্বস্তুর সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষ সম্ভব নহে—এই বিষয়ে নব্য-সবিচার বস্তুবাদ এবং লকের প্রতীকবাদের মধ্যে মিল থাকিলেও উক্ত দুইটি মতবাদের মধ্যে মূলগত পার্থক্যও আছে। জন লক বলেন—ইন্দ্রিয়-পথে বাহ্য বস্তুর প্রতিলিপি আসিয়া মন বা চেতনার পর্দায় ধারণারূপে ছাপ পড়ে। এই ধারণারূপ ছাপই হইল বস্তুর প্রতীক। আমরা সোজাসুজি এই ধারণারূপ বস্তুর প্রতীককেই জানিতে পারি এবং এই প্রতীকের মাধ্যমে বহির্বস্তুর অস্তিত্ব সম্বন্ধে পরোক্ষ জ্ঞান লাভ করি। কিন্তু লকের প্রতীকবাদের প্রধান ত্রুটি হইল এই যে, মনের বহির্ভূত বস্তুসমূহের সহিত আমাদের মনের মধ্যে অস্তিত্বশীল ধারণাসমূহের মিল হইল কি না—ইহা জানা কিরূপে সম্ভব? বাহ্য-বস্তুর সহিত মনের ব্যবধান হেতু যদি সাক্ষাৎ সংযোগ না থাকে, তাহা হইলে বস্তুর সহিত বিধর্মী মানসিক ধারণার মিল বা অনুরূপতা ব্যাখ্যা করা যায় না। সুতরাং নব্য-সবিচার বস্তুবাদী দার্শনিকগণ লকের মতবাদের সংশোধন করিয়া বলেন—আমাদের জ্ঞানের প্রক্রিয়ায় বাহ্য-বস্তুসমূহ ইন্দ্রিয়োপাত্তের মাধ্যমে আমাদের মনে উপস্থাপিত হয়, এই ইন্দ্রিয়োপাত্তগুলি মন ও বাহ্যবস্তুর মধ্যস্থতা করে। যখন এই ইন্দ্রিয়োপাত্তগুলি বাহ্য-বস্তুসমূহের প্রকৃত স্বভাব হয় তখন আমাদের জ্ঞান সঠিক হয়। কিন্তু নব্য-সবিচার বিরুদ্ধে আমাদের একই আপত্তি হইল যে, এই উপসত্তাবিশিষ্ট ইন্দ্রিয়োপাত্তগুলি যেহেতু বহির্বস্তুর অংশ নহে সেইহেতু এগুলি বহিঃস্থ বস্তুরস্বরূপের অনুবর্তী হইল কি না—তাহা কিরূপে আমাদের বোধগম্য হইবে? সুতরাং এই মতবাদ যথার্থ ও অযথার্থ প্রত্যক্ষণের কোন মানদণ্ড দান করিতে পারে না; অধিকন্তু আমাদের প্রত্যক্ষণ যথার্থ হইলেও সেই যাথার্থ্যের কোন প্রমাণ এই মতবাদ দিতে পারে না।

দ্বিতীয়ত:, ইন্দ্রিয়োপাত্তগুলি দেশ ও কালের অতীত উপসত্তাবিশিষ্ট যৌক্তিক পদার্থ হইলে এগুলি দেশ ও কালের মধ্যে অস্তিত্বশীল বস্তুর সহিত কিরূপে সম্পর্কিত হয়—তাহাও আমাদের বোধগম্য নহে।

তৃতীয়ত: এই মতবাদ অনুসারে ইন্দ্রিয়োপাত্তের সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষের মাধ্যমে আমরা বহির্বস্তুর অস্তিত্ব কল্পনা করি। কিন্তু কল্পনা সন্দেহাতীত নহে

বলিয়া এই মতবাদে বস্তু-স্থিতিরও কোন নিশ্চয়তা পাওয়া যায় না। তাহা হইলে আমরা কি এই অনুমান করিব যে, এই মতবাদের অনিবার্য পরিণতি হইল কাণ্টের অতীন্দ্রিয় ভাববাদে বা বার্কলির আত্মগত ভাববাদে ?

৩। ভাববাদের প্রকারভেদ

Varieties of Idealism)

॥ ১ ॥ প্লেটোর ভাববাদ বা ধারণাবাদ

Plato's Idealism or Theory of Ideas)

প্রাচীন গ্রীক দার্শনিক প্লেটো ভাববাদ বা ধারণাবাদের আদি জনক। তাঁহার মতে, শাশ্বত জ্ঞান সামান্য ধারণা দ্বারা গঠিত। এই সামান্য বা সাধারণ ধারণা জাতিগত বা শ্রেণীগত (যথা মনুষ্যত্বের ধারণা)– যাহা দেশ ও কালের গণ্ডির অতীত; এরূপ নিত্য ও সাধারণ ধারণার জ্ঞান প্রত্যক্ষ-লব্ধ হইতে পারে না, এরূপ ধারণা একমাত্র শুদ্ধবুদ্ধির দ্বারা জ্ঞাতব্য। এক এক শ্রেণীর বিশেষ বিশেষ বস্তু একমাত্র স্ব স্ব শ্রেণীর সাধারণ ধারণার দ্বারাই পরিচিত। এক এক শ্রেণীর সামান্য ধারণা সেই সেই শ্রেণীর অন্তর্গত বিশেষ বিশেষ বস্তুর আদর্শ (Ideal) বা আকার (Form) বা সনাতন স্বরূপ (Essence) বা নিত্য দ্রব্য সত্তা (Substance)।

সক্রেটিসের নিকট সামান্য ধারণা নিছক চিন্তারূপেই ছিল; ইহা চিন্তার নিয়ামকরূপে গণ্য হইত; কিন্তু প্লেটো ইহাকে আধিবিদ্যক দ্রব্যে (metaphysical substance) রূপান্তরিত করেন। প্লেটোর ধারণাবাদ হইল ধারণার বস্তুগত সত্তার মতবাদ। সামান্য ধারণা শুধু মনের মধ্যেই অস্তিত্বশীল নহে, ইহা এমন এক দ্রব্য বা বস্তু-সত্তা-যাহা মনের বহির্ভূত স্বতন্ত্রভাবে বিরাজমান—ইহাই হইল প্লেটোর ভাববাদের সার কথা, ইহাকে বলা হয় বস্তুগত ভাববাদ।

ধারণা বাস্তব ঘটনার অনুরূপ হইলে সত্য লাভ হয়—এই মতবাদের উপর প্লেটোর ভাববাদ প্রতিষ্ঠিত। যদি আমি একটি হ্রদ দেখি এবং প্রকৃতপক্ষে তথায় যদি হ্রদ থাকে, তাহা হইলে আমার ধারণা সত্য হইবে। কিন্তু যদি তথায় কোন হ্রদ না থাকে, তাহা হইলে আমার ধারণা মিথ্যা হইবে। এই মতানুসারে, সত্যের অর্থ হইল এই যে, আমার মনের চিন্তা বাহ্যিক কোন বস্তুর অনুলিপি বা প্রতিচ্ছবি। যেহেতু জ্ঞান হইল সদা সত্যের জ্ঞান সেই হেতু আমার মনের চিন্তাকে জ্ঞান হইতে হইলে এই চিন্তা অবশ্যই বাস্তব কোন বিষয়ের প্রতিচ্ছবি

হইবেই। কিন্তু প্লেটোর মতে, যেহেতু জ্ঞান হইল সদা সামান্য ধারণার (concept) জ্ঞান সেইহেতু একটি সামান্য ধারণাকে সত্য জ্ঞান হইতে হইলে ইহাকে বাস্তব সত্তার সহিত অনুরূপতার বলেই সত্য হইতে হইবে। সুতরাং আমার মনের বহির্ভূত সামান্য ধারণার অস্তিত্ব অবশ্যই স্বীকার্য। অর্থাৎ আমার মনের মধ্যে যে সামান্য ধারণা বিদ্যমান তাহা মনের বহির্ভূত অস্তিত্বশীল সামান্য ধারণারই অনুলিপি।

যদি একমাত্র সামান্য ধারণার জ্ঞানই সত্য হয়, তাহা হইলে সংবেদনের মাধ্যমে আমাদের যাবতীয় অভিজ্ঞতা মিথ্যা হইবে। আমাদের ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের সাহায্যে আমরা অনেক বিশেষ বিশেষ অশ্ব সম্বন্ধে সচেতন হই, কিন্তু বুদ্ধির সাহায্যে আমরা অশ্ব শ্রেণীর সামান্য ধারণা পাই। এই সামান্য ধারণা যখন সত্য, তখন বিশেষ বিশেষ বস্তুর ধারণা অবশ্য মিথ্যা হইবে। ইহার অর্থ হইল—সংবেদনের বিষয়গুলির কোন প্রকৃত সত্তা নাই। যাহার সত্তা আছে তাহা হইল একমাত্র সামান্য ধারণা; ইন্দ্রিয়ের প্রত্যক্ষীভূত বিশেষ বিশেষ বস্তুর সত্তা নাই। এই বা সেই বিশেষ অশ্বের কোন প্রকৃত সত্তা নাই। বিশেষ বিশেষ অশ্বগুলি যে অশ্ব জাতির অন্তর্ভুক্ত একমাত্র সেই জাতিগত সামান্য ধারণারই সত্তা স্বীকার্য।

ধরা যাউক, তোমাকে প্রশ্ন করা হইল—সৌন্দর্য কি? তুমি যদি কোন গোলাপফুল বা নারীর মুখ বা জ্যোৎস্না রাত্রি দেখাইয়া বল—ইহা হইল সৌন্দর্য, তাহা হইলে সুন্দর বস্তু-বিশেষের পরিচয় পাওয়া গেল, কিন্তু সৌন্দর্যের স্বরূপ জানা গেল না। সৌন্দর্য বস্তুতঃ একটি, ইহা বহু বস্তু নহে। হয়ত তুমি বলিবে—সুন্দর সুন্দর বস্তু ছাড়া সৌন্দর্য থাকিতে পারে না। কিন্তু প্রশ্ন হইবে—সৌন্দর্যের সাদৃশ্য চিন্তা না করিলে কিরূপে বিভিন্ন সুন্দর বস্তুর উল্লেখ সম্ভব? এই সাদৃশ্যকরণ ও শ্রেণীকরণ প্রক্রিয়া ইন্দ্রিয়-লব্ধ নহে, এরূপ প্রক্রিয়া বুদ্ধি-লব্ধ। সুতরাং সৌন্দর্যের একটি জাতিগত বা সামান্য ধারণা তোমার মনে অবশ্যই বিদ্যমান—যাহার সাহায্যে তুমি বিভিন্ন সুন্দর বস্তুর মধ্যে তুলনা করিতে পার এবং সৌন্দর্যের সাধারণ ধারণার সহিত সেই বস্তুগুলির সাদৃশ্য চিনিতে পার। কিন্তু যদি এই সামান্য ধারণাটি নিছক মনোগত হয়, তাহা হইলে তোমার মনোগত অর্থাৎ মানস সৃষ্ট ধারণার দ্বারা তুমি বহির্বস্তু বিচার করিতেছ এবং এরূপ ব্যক্তিগত মানদণ্ডের দ্বারা কোন্‌টি সুন্দর আর কোন্‌টি সুন্দর নহে—এরূপ নির্ণয় করায় তুমি সোফিষ্টদের মত সমর্থন করিতেছ এবং ব্যক্তিগত ধারণাকেই সত্যের মানদণ্ডরূপে গ্রহণ করিতেছ। কিন্তু সত্য বস্তুগত

ও সাধারণ। সুতরাং সৌন্দর্যের ধারণা নিছক মনোগত নহে, ইহা বস্তুগত অর্থাৎ সৌন্দর্যের সামান্য ধারণা স্বতন্ত্রভাবে মনের বহির্ভূত এমন একটি নিত্য সত্তা-যাহা সকল সুন্দর বস্তু হইতে ভিন্ন।

সৌন্দর্য যেমন একটি বস্তুগত সত্তা তেমনই ন্যায়পরতা, সততা, শ্বেতবর্ণ, অশ্ব প্রভৃতি জাতিগত ধারণাসমূহও বস্তুগত। প্লেটোর মতে, সকল সামান্য ধারণাই সত্তা এবং ইহাদের বৈশিষ্ট্য নিম্নরূপ :

(১) **সামান্য ধারণাসমূহ হইল দ্রব্য**। সাধারণতঃ দ্রব্য প্রকাশিত হয় গুণের মাধ্যমে এবং গুণ দ্রব্যের উপর নির্ভরশীল। লৌকিক অর্থে লৌহ, পিতল, কাষ্ঠ, জল ইত্যাদি জড়-বস্তুকে দ্রব্য বলা হয়। দর্শনে দ্রব্যকে স্ব-নির্ভর, স্বয়ং-ভূ ও স্ব-নিয়ন্ত্রিত সত্তারূপে গণ্য করা হয়। ভাববাদী দার্শনিকদের মতে মনই হইল স্বনির্ভর দ্রব্য, কিন্তু জড় দ্রব্য নহে। এই অর্থে সামান্য ধারণা হইল পরম সত্তা বিশিষ্ট দ্রব্য। সামান্য ধারণাসমূহ স্ব-নির্ভর আর সকল বিশেষ বিশেষ বস্তু এই ধারণাসমূহের উপর নির্ভরশীল। সামান্য ধারণাসমূহ বিশ্বের প্রথম সূত্র (first principles)।

(২) **এই ধারণাগুলি সার্বিক**। এগুলি কোন বিশেষ বিশেষ বস্তুকে নির্দেশ করে না। অশ্বের সামান্য ধারণা কোন বিশেষ বিশেষ অশ্ব নহে, ইহা সকল অশ্বের জাতিগত প্রত্যয়। এজন্য ইহা সার্বিক। আধুনিক দার্শনিকেরা সামান্য ধারণাগুলিকে 'universals' আখ্যা দিয়াছেন।

(৩) **সামান্য ধারণাগুলি বিশেষ বিশেষ বস্তু নহে, এগুলি চিন্তা**। অশ্ব-জাতি বলিতে আমরা কোন বস্তুকে বুঝি না; যদি ইহা কোন বস্তু হইত তাহা হইলে ইহাকে দেখিতে পাইতাম এবং সেক্ষেত্রে ইহা সার্বিক না হইয়া বরং বিশেষ বস্তু হইত। কিন্তু সামান্য ধারণাগুলি চিন্তা হইলেও এগুলি আমার বা তোমার ব্যক্তিগত চিন্তা নহে, এমন কি ঈশ্বরের মনেরও চিন্তা নহে। এগুলি স্বরূপতঃ বস্তুগত ও মনোনিরপেক্ষ সত্তা, আমাদের মনের ধারণাগুলি এই সকল মনোনিরপেক্ষ সত্তাগুলির অনুলিপিমাত্র।

(৪) **প্রত্যেক সামান্য ধারণা একটি অখণ্ড ঐক্য**। ইহা বৈচিত্র্যের মধ্যে ঐক্য। মানুষের জাতিগত ধারণা এক, যদিও ব্যক্তি বহু। বস্তুসমূহের এক একটি শ্রেণী একটি একক সামান্য ধারণার অধিক নহে।

(৫) **সামান্য ধারণাগুলি সংজ্ঞার ন্যায় অপরিবর্তনীয়, নিত্য ও**

অবিনশ্বর। উদাহরণস্বরূপ, মানুষের জাতিগত ধারণা নিত্য, ইহা ব্যক্তিবিশেষের জন্ম, বার্দ্ধক্য, মৃত্যুর দ্বারা ক্ষুণ্ণ, পরিবর্তিত বা অবলুপ্ত হয় না।

(৬) **সামান্য ধারণাগুলি সকল বস্তুর সার সত্তা।** সকল বস্তুর যাহা অত্যাবশ্যক ও অপরিহার্য তাহাই সামান্য ধারণার উপাদান।

(৭) **সামান্য ধারণাগুলি স্ব স্ব ক্ষেত্রে সম্পূর্ণরূপে নিখুঁত এবং ইহাদের পূর্ণতা সত্তা হইতে অভিন্ন।** পূর্ণ মানুষ হইল এক সার্বিক মানব-জাতি—যাহা মানুষের সামান্য ধারণা এবং এই পূর্ণ জাতিগত সত্তা হইতে সকল বিশেষ বিশেষ মানুষ কম-বেশী বিচ্যুত। এই কারণে বিশেষ বিশেষ ব্যক্তি অসম্পূর্ণ ও অবাস্তব।

(৮) **সামান্য ধারণাগুলি দেশ ও কালের বহির্ভূত।** দেশ ও কালের মধ্যে গণ্ডিবদ্ধ নহে বলিয়া এগুলির ক্ষয় বা অবলুপ্তি নাই। দেশ ও কালের মধ্যে যদি এগুলি গণ্ডিবদ্ধ হইত তাহা হইলে এগুলি সসীম ও বিশেষ বস্তুতে পরিণত হইত এবং উহাদের সার্বিকতা থাকিত না।

(৯) **সামান্য ধারণা বুদ্ধিমূলক ও যুক্তিপূর্ণ এবং বুদ্ধির দ্বারা বোধগম্য।** বিচিত্র বস্তুসমূহের মধ্যে সাধারণ উপাদান আরোহমূলক যুক্তির দ্বারা জানা যায়। পরম সত্তাকে সজ্ঞা বা সাক্ষাৎ অনুভূতির দ্বারা অনুধাবন করা যায় না; ইহাকে একমাত্র বিচারমূলক চিন্তার সাহায্যেই জানা যায়।

(১০) **প্লেটো তাঁহার জীবনের শেষকালে ধারণাসমূহকে পাইথাগোরাস প্রবর্তিত সংখ্যার সহিত অভিন্ন করিয়াছেন।** ইহা অবশ্য প্লেটোর Dialogue-এ উল্লিখিত নাই। আমরা ইহা এরিষ্টটলের লেখা হইতে পাই। তবে প্লেটোর এরূপ মতবাদ তাঁহার উন্নত ভাববাদ তথা আদর্শবাদ হইতে নিশ্চয় অনেকটা পশ্চাৎগামী।

প্লেটোর ধারণাবাদ হইতে আমরা পাই—মানব-অভিজ্ঞতার দুইটি উৎস—ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ এবং বুদ্ধি। ইন্দ্রিয়-জগৎ হইল ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের বিষয়; অপরপক্ষে ধারণা (সামান্য ধারণা অর্থে) বুদ্ধির বিষয়। ধারণাগুলি হইল বিশুদ্ধ ও স্বয়ংজাত সত্তা; অপরপক্ষে ইন্দ্রিয়ের বিষয়-বস্তু হইল সম্পূর্ণ সত্তাহীন। আবার, কখনও কখনও প্লেটো বলিয়াছেন—ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার বস্তুসমূহ ধারণা ও সত্তাহীন জগৎ—উভয়ের মধ্যেই অংশ গ্রহণ করে বলিয়া এগুলি সত্তা ও সত্তাহীন—এই দুই জগতের মাঝামাঝি অর্থাৎ এগুলি অর্দ্ধ সত্য। প্লেটোর মতে, ইন্দ্রিয়-জগতের

জ্ঞান সম্ভব নহে কারণ ইহা মুহূর্তে মুহূর্তে পরিবর্তিত হয় এবং যাহা পরিবর্তনশীল তাহাকে কেহ জানিতে পারে না। ধারণার জ্ঞানই একমাত্র সত্য জ্ঞান কারণ ইহা স্থায়ী ও অপরিবর্তনীয়।

এই প্রসঙ্গে প্রশ্ন হইতে পারে—যদি ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার বস্তুর কোন জ্ঞান সম্ভব না হয় তাহা হইলে আধুনিক পদার্থ বিজ্ঞানকেই অস্বীকার করিতে হয়। নিশ্চয় পাহাড়ের এমন আপেক্ষিক স্থায়িত্ব আছে যে, উহার কিছু জ্ঞান সম্ভব। প্লেটো নিজেও পদার্থজ্ঞানের মূল্য অস্বীকার করেন নাই। তাঁহার মতে, যাহা বিশুদ্ধ সংবেদন তাহার মধ্যে কোন বিচার-বুদ্ধির উপাদান নাই। কিন্তু তিনি স্বীকার করেন যে, পদার্থ বিজ্ঞানের বিষয়-বস্তু মূলতঃ ইন্দ্রিয়জ হইলেও এগুলি যুক্তিযুক্ত সংবেদন। পাহাড়ের গুণগুলি পরিবর্তনশীল হইলেও পাহাড়টিকে আমরা একই জায়গায় দেখি। তাদাত্ম্যনীতি অনুসারে পাহাড়ের অভেদ-বোধ হইতে আমরা উহার জ্ঞান লাভ করি এবং এই জ্ঞান ইন্দ্রিয়-লব্ধ হইতে পারে না। এই স্থায়ী পাহাড়ের জ্ঞান বুদ্ধি-জাত কারণ ইহা তাদাত্ম্যরূপ সামান্য ধারণার অংশ গ্রহণ করে। ইন্দ্রিয়-বস্তু যে মাত্রায় ধারণা-জগতের অংশ গ্রহণ করে সেই মাত্রায় উহার জ্ঞান সম্ভব। প্লেটোর মতে, ধারণা হইল ইন্দ্রিয়-বস্তুর ভিত্তি বা কারণ; ধারণাই হইল বিশুদ্ধ সত্তা—যাহার সাহায্যে বিশেষ বিশেষ বস্তু ব্যাখ্যাত হয়। এই বিশুদ্ধ সত্তা-ধারণা-হইতেই বিশেষ বিশেষ বস্তুর অস্তিত্ব নিঃসৃত হয়; বিশেষ বিশেষ বস্তু ধারণাসমূহের প্রতিচ্ছবি বা ছায়া। ধারণা অন্তর্বর্তী ও বহির্বর্তী উভয় (both immanent and transcendent)। ইহা ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য বস্তুসকলের অন্তর্নিহিত, আবার স্বীয় বিশুদ্ধ সত্তা সংরক্ষণের জন্য ইহা ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য বস্তুর বহির্ভূত।

বিশুদ্ধ সত্তা-ভাবজগৎবহু, কারণ ধারণা বহু, কিন্তু ধারণাসমূহ পরস্পর সম্পূর্ণ পৃথক নহে, বরং পরস্পরের সহিত এক সুসংহত ঐক্যে আবদ্ধ। একটি ধারণাতে অন্য কতকগুলি ধারণার সাধারণ উপাদান থাকে, এজন্য সেই ব্যাপকতর ধারণাটি অন্য নীচমান বিশিষ্ট ধারণাগুলির নিয়ামক হইয়া সেগুলিকে ঐক্যসূত্রে আবদ্ধ করে। উদাহরণস্বরূপ, লোহিতবর্ণ, শ্বেতবর্ণ, নীলবর্ণ প্রভৃতি নীচমান-বিশিষ্ট ধারণাগুলি উচ্চতরমানবিশিষ্ট বর্ণের সাধারণ ধারণার অন্তর্গত হইয়া ঐক্যবদ্ধ থাকে। এইভাবে ভাবজগতের ধারণাসমূহের মধ্যে যাহা নীচমানবিশিষ্ট তাহা উচ্চমানবিশিষ্ট ধারণার অন্তর্ভুক্ত হইয়া পর্যায়ক্রমে এক অতি বৃহৎ স্তম্ভ

গঠন করে। এই স্তম্ভের সর্বোচ্চ মানবিশিষ্ট ধারণা হইল শিবম্ অর্থাৎ মঙ্গলের ধারণা। অন্যান্য সকল ধারণা এই সর্বোচ্চ পরম মঙ্গলের ধারণার ঐক্যসূত্রে পর্যায়ক্রমে গ্রথিত হইয়া সুসংহত সমষ্টিতে পরিণত হয়, কিন্তু প্লেটো ইহাও বলেন যে, এই সার্বিক সুসংহতির মধ্যেও কোন ধারণাই উহার আপন বৈশিষ্ট্য হারায় না। সর্বোচ্চ মঙ্গলের ধারণা একাধারে একটি বিশিষ্ট ধারণা আবার ইহা সকল ধারণার ঐক্যসূত্ররূপে সকলের ধারক। প্লেটো এই পরম মঙ্গলকেই পরম সত্য ও পরম সুন্দর ভগবানের সহিত এক ও অভিন্ন করিয়াছেন। ভগবান আদর্শ জগতের অধিষ্ঠাতারূপে জড় উপাদানের সাহায্যে বিশ্বের সৃষ্টি করিয়াছেন এবং বিশ্বের মধ্যে আদর্শ জগৎকে প্রতিফলিত করিয়াছেন। কিন্তু, প্লেটোর মতে, এই দৃশ্যমান জড়জগৎ আদর্শজগতের ব্যর্থ ও অসম্পূর্ণ প্রতিচ্ছবিমাত্র, কারণ যে জড়ের মাধ্যমে ভগবান জগতের সৃষ্টি করিয়াছেন তাহার মধ্যে বিশুদ্ধ ও পূর্ণ সত্তার অভাব বিদ্যমান।

সমালোচনা: প্লেটোর ভাববাদে আদর্শজগৎ ও দৃশ্যমান জগতের মধ্যে তথা জাতি ও ব্যক্তির মধ্যে নিবিড় ও অবিচ্ছেদ্য সম্পর্ক অস্বীকৃত হইয়াছে এবং এই দুই জগতের মধ্যে এক দুর্লঙ্ঘ্য ব্যবধান সৃষ্ট হইয়াছে। জাতি ব্যক্তি হইতে সম্পূর্ণ পৃথক হইয়া থাকিলে অমূর্ত সত্তায় পরিণত হয় এবং এই অমূর্ত ভাব বা আদর্শ জগৎ বস্তুতঃ শূন্য গর্ভ। জগৎ যদি ভাবজগতের ছায়া মাত্র হয় সেক্ষেত্রেও ভাবজগতের কোন মূর্তরূপ পাওয়া যায় না। এই অসুবিধা দূর করিবার নিমিত্ত তিনি ভগবান এবং জড়—এই দ্বিবিধ সত্তা করিয়া জগতের সৃষ্টি ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং তাঁহার দর্শনকে কার্যতঃ দ্বৈতবাদে পরিণত করিয়াছেন। অধিকন্তু, আদর্শ জগতের বিভিন্ন জাতির মধ্যে পারস্পরিক সম্পর্ক কি এবং সর্বোচ্চ তথা মঙ্গলের ধারণার সহিত অন্যান্য সকল জাতি কিরূপে গ্রথিত—এই সকল বিষয়ে প্লেটোর বক্তব্য খুব সুস্পষ্ট নহে।

তবে ইহা অনস্বীকার্য যে, প্লেটোর ভাববাদ এক উচ্চাঙ্গের মতবাদ। তিনি সঠিকভাবেই বলিয়াছেন—জীব জড়ের প্রভাব হইতে মুক্ত হইয়া আদর্শ অনুসারে জীবন যাপন করিলে আপন আত্মার স্বরূপ উপলব্ধি করিতে পারিবে এবং বিশুদ্ধ জ্ঞান লাভ করিয়া মুক্তিলাভ করিতে পারিবে।

W. T. Stace প্লেটোর ভাববাদের মধ্যে নিহিত কতকগুলি মূলত্রুটি প্রদর্শন করিয়াছেন। এই সকল ত্রুটি প্রণিধানযোগ্য।

প্রথমতঃ, প্লেটোর ভাববাদ জগৎকে ব্যাখ্যা করিতে পারে না।[১] প্লেটো বলেন—জগতের বস্তুসমূহ সামান্য ধারণাসমূহের প্রতিচ্ছবি বা অনুকরণ, এগুলি ভাব জগতের অংশ গ্রহণ করে। প্লেটোর এই সকল উক্তি কাব্যের ভাষামাত্র। কিরূপে বস্তুসকল ধারণাসমূহের সহিত সম্পর্কিত—এই সকল উক্তিতে তাহা সুস্পষ্ট নহে বরং রহস্যপূর্ণ। ধারণার স্বরূপের মধ্যে এমন এক যুক্তি বা আবশ্যিকতা নিহিত থাকা উচিত—যাহা হইতে বিশেষ বিশেষ বস্তুর অস্তিত্ব অনিবার্যভাবে নিঃসৃত হয়। অর্থাৎ ধারণা হইবে বস্তুর অস্তিত্বের পর্যাপ্ত হেতু। কিন্তু প্লেটোর ভাববাদে ধারণার মধ্যে নিহিত এরূপ হেতু বা আবশ্যিকতা স্বীকৃত হয় নাই। প্লেটো ধারণাকেই একমাত্র স্ব-নির্ভর ও স্বয়ং-সম্পূর্ণ সত্তারূপে গ্রহণ করিয়াছেন এবং বস্তুর মূর্ত প্রকাশের মাধ্যমে ধারণার আত্মোপলব্ধির কোন প্রয়োজন স্বীকার করেন নাই। সেক্ষেত্রে কোন ধারণাই অনিবার্যরূপে বিশেষ বিশেষ বস্তুর মাধ্যমে আত্মপ্রকাশ করিবে না, আপন স্বরূপের মধ্যেই অমূর্তরূপে নিবদ্ধ থাকিবে—ইহাই স্বাভাবিক। যখন শ্বেতবর্ণের সামান্য ধারণা একটি পূর্ণ সত্তা তখন উহার পক্ষে শ্বেতবস্তু বিশেষের মধ্যে প্রকাশিত বা প্রতিফলিত হইবার কোন আবশ্যিকতাই থাকিতে পারে না। সুতরাং প্লেটোর ধারণাবাদ জগৎকে ব্যাখ্যা করিতে পারে না।' এই প্রসঙ্গে উল্লেখ্য—প্লেটো জগৎ-সৃষ্টি ব্যাখ্যার নিমিত্ত ভগবানের কল্পনা করিয়াছেন এবং বলিয়াছেন যে, ভগবান যন্ত্রীরূপে জড়কে ধারণাসমূহের মূর্তিতে সুগঠিত করিয়া জগৎ সৃষ্টি করিয়াছেন। এইভাবে প্লেটোর ভাববাদ অতিবর্তী ঈশ্বরবাদে (Deism) পর্যবসিত হয় এবং তিনি জগতের হেতু হিসাবে আদর্শ জগৎকে প্রতিষ্ঠিত করিতে বিফল হন। এই প্রসঙ্গে প্লেটোর ভাববাদী দর্শনে দ্বৈতবাদ সুস্পষ্ট আকার ধারণ করে। প্লেটো অযৌক্তিকভাবে ধারণাজগৎ হইতে স্বতন্ত্র সূত্ররূপে জড়কে স্বীকার করেন। যেহেতু এই জড় মৌলিক ও স্বয়ংভূ, সেই হেতু ইহাও স্বয়ং একটি দ্রব্য হইবে। কিন্তু প্লেটো জড়কে দ্রব্যরূপে স্বীকার করেন না, তাঁহার নিকট ইহা বিশুদ্ধভাবে সত্তাহীন (not-being)। প্লেটোর ভাববাদের ত্রুটি হইল এই যে, জড় ধারণ-জগৎ হইতে আবশ্যিকভাবে নিঃসৃত হইতেছে না আবার ধারণাও জড় হইতে উদ্ভূত হইতেছে না; সেক্ষেত্রে জড়কেও ধারণার ন্যায় স্বতন্ত্র দ্রব্যরূপে গণ্য করিতে হয়। ইহাই প্লেটোর দর্শনে নিছক দ্বৈতবাদ। এই দ্বৈতবাদের মূলে রহিয়াছে প্লেটো কর্তৃক রচিত ইন্দ্রিয়-জগৎ ও ভাব-জগতের মধ্যে দুর্লঙ্ঘ্য ব্যবধান। প্লেটো

ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ ও বুদ্ধির মধ্যে নিবিড় সম্বন্ধ উপলব্ধি করিতে ব্যর্থ হইয়াছেন।

দ্বিতীয়তঃ, প্লেটোর 'ধারণা' নিজেকেই ব্যাখ্যা করিতে পারে না; ইহা যথার্থভাবে সামান্য বা সার্বিক নহে, ইহা বরং বিশেষ বস্তু। প্রত্যেক ধারণাকে স্বয়ং যুক্তিযুক্ত হইতে হইবে এবং তাহা হইতে হইলে ধারণাকে অপরিহার্য সত্তা হিসাবে স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু শ্বেতবর্ণের সামান্য ধারণা আমাদের নিকট অপরিহার্য নহে, কারণ শ্বেতবস্তু বিশেষ এবং তৎসহ শ্বেতবর্ণের সামান্য ধারণা ব্যতীতই জগৎ চলিতে পারে এবং উক্ত শ্বেতবর্ণের ধারণা বাদ দিলেও কোন স্ব-বিরোধ ঘটে না। এমন কি, যে সর্বোচ্চ মঙ্গলের ধারণা অন্যান্য সকল ধারণার ঐক্য সূত্ররূপে সুসংহতি সৃষ্টি করে সেই সর্বোচ্চ ধারণা হইতেও শ্বেতবর্ণের ধারণা বা অন্যান্য ধারণা অনিবার্যভাবে নিঃসৃত হয় না; এগুলিকে পরস্পর নিরপেক্ষভাবে চিন্তা করা যায়। সকল ধারণার মধ্যে যে বিষয়ে সাদৃশ্য আছে তাহাই সর্বোচ্চ ধারণা মঙ্গলের মধ্যে বিদ্যমান। প্লেটোর মতে, সকল ধারণাই পূর্ণ সত্তা; সুতরাং পূর্ণতা সর্বোচ্চ ধারণার মধ্যে বিদ্যমান; কিন্তু শ্বেত-বর্ণের বিশেষ ধারণা সর্বোচ্চ মঙ্গলের ধারণার মধ্যে নিহিত নাই, এজন্য এই বিশেষ ধারণা মঙ্গলের ধারণা হইতে নিঃসৃত হয় না। মঙ্গলের ধারণা যে একটি অপরিহার্য ধারণা—যাহা সকল ধারণার ব্যাখ্যার মূল সূত্র বা উৎস—তাহা প্লেটো প্রমাণ করিতে পারেন নাই। প্লেটোর ভাববাদের মূল কথা হওয়া উচিত—বিশেষ বিশেষ বস্তু (যথা অশ্ববিশেষ) দেশ ও কালের গণ্ডীবদ্ধ বলিয়া এগুলি অস্তিত্ব-শীল; অপরপক্ষে সামান্য ধারণা (যথা শ্বেতবর্ণের সাধারণ ধারণা) দেশ ও কালের গণ্ডীর ঊর্ধ্বে বলিয়া এগুলি বিশুদ্ধ সত্তা, এগুলি বাস্তব জগতের অস্তিত্বশীল বস্তু নহে। কিন্তু প্লেটো এই সামান্য ও সার্বিক ধারণাগুলিকে কার্যতঃ এক একটি অস্তিত্বশীল বিশেষ বস্তুরূপে গণ্য করিয়াছেন। যখন তিনি বলেন যে, আত্মা জন্মের পূর্বে ভাব-জগতে অবস্থিত ছিল আবার মৃত্যুর পর ইহা ভাবজগতেই ফিরিয়া যাইতে পারে, তখন তিনি নিশ্চয় তাঁহার উচ্চাঙ্গের ভাববাদের কথা ভুলিয়া গিয়া ধারণাগুলিকে বিশেষ বিশেষ বস্তুরূপে আপন আপন জগতে অস্তিত্ব-শীল বলিয়া মনে করিয়াছেন অর্থাৎ তিনি স্বীকার করিয়াছেন যে, ধারণাগুলির পৃথক পৃথক অস্তিত্বের পৃথক স্থান রহিয়াছে—যাহা এই জগতের বাহিরে। সুতরাং প্লেটো স্মৃতির মাধ্যমে সামান্য ধারণাগুলির মানসিক ছবি গঠন করিয়া

উহাদের সার্বিকতা বিনষ্ট করিয়াছেন এবং উহাদের দেশ ও কালের ঊর্ধ্বে বিশুদ্ধ সত্তার পরিবর্তে উহাদিগকে বিশেষ বিশেষ অস্তিত্বশীল বস্তু হিসাবে গণ্য করিয়াছেন।

॥ ২ ॥ এরিষ্টটলের ভাববাদ
(Idealism of Aristotle)

প্লেটো আদর্শ জগৎ ও দৃশ্যমান ইন্দ্রিয়-জগতের মধ্যে অর্থাৎ সামান্য ও বিশেষের মধ্যে ব্যবধান সৃষ্টি করিয়া একমাত্র আদর্শ জগৎ তথা সামান্য ধারণাকেই বিশুদ্ধ সত্তা হিসাবে গ্রহণ করিয়াছিলেন। কিন্তু এরিষ্টটল প্লেটোর সৃষ্ট এই ব্যবধানকে রহিত করিয়া দেখাইয়াছেন যে, আদর্শ জগৎ ইন্দ্রিয় জগতের মধ্যেই প্রকাশিত হইয়া অর্থাৎ সামান্য বিশেষের মধ্যেই নিহিত থাকিয়া মূর্তরূপ ধারণ করে। এরিষ্টটলের মতে আদর্শ জগৎ ও দৃশ্যমান জড়জগতের মধ্যে তথা সামান্য ও বিশেষের মধ্যে অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ বিদ্যমান। সামান্য হইল দ্রব্যের প্রকার। দ্রব্যহীন প্রকার বা প্রকারহীন দ্রব্য যেমন চিন্তা করা যায় না তেমনই, এরিষ্টটলের মতে, বিশেষকে বাদ দিয়া সামান্য অথবা সামান্যকে বাদ দিয়া বিশেষকে চিন্তা করা যায় না। এরিষ্টটলের নিকট দৃশ্যমান ইন্দ্রিয় জগৎ আদর্শ জগতের তথা সামান্য ধারণার বাস্তব প্রকাশ ; সুতরাং এই বাস্তব জগৎ সত্য। এরিষ্টটল বলেন—দ্রব্য ও প্রকার স্বরূপতঃ একই সত্তার দুইটি দিক—দ্রব্য হইল প্রকারের অব্যক্ত (potential) অবস্থা এবং প্রকার হইল দ্রব্যের ব্যক্ত (actual) অবস্থা। অর্থাৎ যে জড়কে প্লেটো নির্গুণ ও নিরাকাররূপে কল্পনা করিয়াছেন তাহাকেই এরিষ্টটল আদর্শ জগতের অব্যক্ত অবস্থা হিসাবে গণ্য করিয়াছেন। জড় আদর্শ জগতের সহিত অবিচ্ছেদ্যভাবে সম্পর্কিত। এরিষ্টটল অভিব্যক্তির নীতি অনুসরণ করিয়া বলেন—অব্যক্ত আদর্শ জগৎ পর্যায়ক্রমে দৃশ্যমান ইন্দ্রিয়-জগতের মাধ্যমে নিজেকে ব্যক্ত করিতেছে। সদা-ব্যক্ত ও সর্বজ্ঞ ভগবান আদর্শরূপে একাধারে জগতের অভ্যন্তরে ও বাহিরে থাকিয়া জগতের নিরবচ্ছিন্ন অভিব্যক্তির জন্য উহাকে গতিশীল করিতেছেন।

এইভাবে এরিষ্টটল প্লেটোর ত্রুটি সংশোধন করিয়া তাঁহার ভাববাদের উন্নতি বিধান করিতে সচেষ্ট হইয়াছেন। বাস্তবিক, ইন্দ্রিয়-জগত হইল বিভিন্ন তথ্যের

জগৎ; এরিষ্টটল তথ্য-প্রিয় ছিলেন বলিয়া তিনি ইন্দ্রিয়-জগৎকে উপেক্ষা করেন নাই।

এরিষ্টটল নিম্নলিখিত যুক্তিগুলির দ্বারা প্লেটোর অমূর্ত ভাববাদ খণ্ডন করেন এবং নিজস্ব বস্তুগত ভাববাদ প্রতিষ্ঠা করিতে সচেষ্ট হন :

(১) প্লেটোর 'ধারণা' বিশেষ বিশেষ বস্তুর অস্তিত্ব ব্যাখ্যা করিতে পারে না। শ্বেতবর্ণের সামান্য ধারণা কিরূপে শ্বেত বস্তু উৎপাদন করে তাহা প্লেটোর মতবাদে সুস্পষ্ট নহে।

(২) প্লেটো বস্তুবিশেষের সহিত ধারণার সম্পর্ক ব্যাখ্যা করেন নাই। প্লেটো যখন বলেন—বস্তুসমূহ ধারণার প্রতিচ্ছবি এবং ধারণাতে অংশ গ্রহণ করে, এই সকল উক্তি দুর্বোধ্য, এগুলি কাব্যের ভাষামাত্র।

(৩) বস্তুর অস্তিত্ব ধারণার দ্বারা ব্যাখ্যাত হইলেও ইহার গতি (motion) ব্যাখ্যাত হয় না। ধারণাসমূহ স্বয়ং অপরিবর্তনীয় ও গতিহীন; সুতরাং উহাদের প্রতিচ্ছবি এই জগতও-গতিহীন হইবে। ধারণাসমূহের অভ্যন্তরে যদি গতিক্রিয়া না থাকে, তাহা হইলে সেগুলি হইতে উদ্ভূত বস্তুবিশেষের ক্রমবর্দ্ধন, ক্ষয় এবং বিনাশ ঘটিতেছে কিরূপে?

(৪) জগৎ অসংখ্য বস্তু লইয়া গঠিত। প্লেটো ইহা ব্যাখ্যা করিতে গিয়া অসংখ্য ধারণা স্বীকার করিয়াছেন। এক্ষেত্রে প্লেটোকে এমন একজন লোকের সহিত তুলনা করা যাইতে পারে—যে লোকটি অল্প সংখ্যক বস্তুকে সরাসরি গণনা করিবার পরিবর্তে উহাদের সংখ্যা দ্বিগুণ করিবার চেষ্টাকে সহজ বলিয়া মনে করে।

(৫) প্লেটোর 'ধারণা' অতীন্দ্রিয় ইহা মনে করা হইলেও প্রকৃতপক্ষে ইহা ইন্দ্রিয়জাত। অশ্ব এবং অশ্বের ধারণা এই দুইটির মধ্যে বস্তুতঃ কোন পার্থক্যই নাই; ধারণা ইন্দ্রিয়ের কল্পিত বস্তু ছাড়া আর কিছুই নহে। বস্তু ধারণার অনুকরণ না হইয়া বরং ধারণাকেই বস্তুর অনুকরণ বলা শ্রেয়।

(৬) প্লেটোর মতবাদে যেখানেই সাধারণ উপাদান বিদ্যমান সেখানেই সামান্য ধারণা বিদ্যমান। উদাহরণস্বরূপ, সকল মানুষের একটি সাধারণ উপাদান আছে, সুতরাং মানুষের একটি সামান্য ধারণা বিদ্যমান। কিন্তু যেহেতু ব্যক্তি-মানুষ এবং মানুষের ধারণা—এই দুইটির মধ্যেও একটি সাধারণ উপাদান বিদ্যমান সেইহেতু ইহা ব্যাখ্যার জন্য তৃতীয় মানুষের ('third man') অতিরিক্ত ধারণাও অবশ্যই থাকিবে। আবার, এই অতিরিক্ত ধারণা এবং বিশেষ বিশেষ মানুষের মধ্যে

উপস্থিত সাধারণ উপাদানকে ব্যাখ্যা করিবার জন্য আর একটি সামান্য ধারণা স্বীকার করিতে হইবে। এইভাবে অনবস্থা দোষ ঘটিবে।

(৭) প্লেটোর ভাববাদের বিরুদ্ধে এরিষ্টটলের ঘোরতর আপত্তি হইল এই যে, প্লেটো ধারণাকে বস্তুবিশেষের সার সত্তা বলিয়া স্বীকার করেন, অথচ তিনি ইহাকে বস্তুবিশেষের বাহিরে রাখিয়াছেন। বস্তুতঃ বস্তুর সার-ধর্ম বা অত্যাবশ্যক উপাদান বস্তুর বহির্ভূত না থাকিয়া উহার মধ্যেই নিহিত থাকা উচিত। কিন্তু প্লেটো ধারণাকে বস্তু হইতে বিচ্ছিন্ন করিয়া এক রহস্যময় জগতে স্থাপিত করিয়াছেন। এরিষ্টটলের মতে ধারণা—যাহা স্বরূপতঃ সার্বিক ও সামান্য—তাহা বিশেষের মধ্যেই নিহিত থাকে। সকল অশ্বের মূল সত্তা হইল অশ্ব-জাতি, এই জাতি বা সামান্য অশ্ব-বিশেষ হইতে পৃথকভাবে থাকিতে পারে না। পৃথকভাবে থাকিলে জাতিকে সার্বিক বলা যায় না, উহা সীমিত হইয়া বিশেষ বস্তুতে পরিণত হয়।

প্লেটোর মতবাদের বিরুদ্ধে এই শেষোক্ত সমালোচনা হইতেই এরিষ্টটলের বস্তুগত ভাববাদ গড়িয়া উঠিয়াছে। এরিষ্টটলের নিকট, সামান্য অবশ্যই নিখুঁত সত্তা, কিন্তু সামান্য আবশ্যিকভাবে বিশেষের মধ্যেই নিহিত থাকিবে। কিন্তু তিনি বলেন —সামান্য এবং বিশেষ—কোনটিই অপরটি হইতে বিচ্ছিন্ন করিলে দ্রব্য হিসাবে গণ্য হইবে না। সামান্য ও বিশেষ পরস্পরের উপর নির্ভরশীল এবং নির্ভরশীল তথা অন্য-বিষয়-সাপেক্ষ বস্তু কখনও দ্রব্য হইতে পারে না; দ্রব্য স্বরূপতঃ অন্য-বিষয়-নিরপেক্ষ। মনুষ্যত্বকে মনুষ্য বিশেষ হইতে বাদ দিলে ইহার অস্তিত্ব রক্ষা করা যাইবে না কারণ ইহা মনুষ্য বিশেষের সাধারণ বিধেয় (common predicate) অর্থাৎ বিশেষের উপর নির্ভরশীল। সুতরাং বিশেষ হইতে বিচ্ছিন্ন সামান্যকে দ্রব্য আখ্যা দেওয়া যায় না। আবার, সামান্য হইতে স্বতন্ত্রভাবে বিশেষকেও দ্রব্য বলা যায় না, কারণ সম্পূর্ণ পৃথক সত্তা হিসাবে বিশেষের কোন অস্তিত্ব থাকিতে পারে না। মনুষ্যত্ব যেমন বিশেষ বিশেষ মনুষ্য হইতে পৃথক থাকিতে পারে না তেমনই মনুষ্য বিশেষও মনুষ্যত্ব হইতে পৃথকভাবে থাকিতে পারে না। সুতরাং সামান্য এবং বিশেষ - উভয়ের সংযোগ বা সংমিশ্রণ হইল দ্রব্য; স্বয়ং সামান্য বা স্বয়ং বিশেষ—কোনটিই পৃথকভাবে দ্রব্য নহে। সামান্য ও বিশেষের সংযোগে যে গুণ সমন্বিত বিশিষ্ট সত্তা গঠিত হয় তাহাই এরিষ্টটলের নিকট প্রকৃত দ্রব্য।

সমালোচনা: প্লেটো এবং এরিষ্টটল উভয়েই সামান্য বা ধারণা বা

প্রকারকে পরম সত্তা ও জগতের ভিত্তি বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন বটে, কিন্তু প্লেটো সামান্যের মানসিক ছবি অঙ্কিত করিয়া ইহাকে জগৎ হইতে পৃথক করিয়া এক রহস্যপূর্ণ স্থানে স্থাপিত করিয়াছেন, অপরপক্ষে এরিষ্টটল ইহাকে এই জগতেই বস্তুবিশেষের গঠনমূলক নীতি বা শক্তি হিসাবে প্রতিষ্ঠিত করিয়াছেন। সুতরাং এই বিষয়ে এরিষ্টটল প্লেটো অপেক্ষা অধিক উন্নতি সাধন করিয়াছেন—ইহ নিঃসন্দেহে বলা যায়। বাস্তবিক, গ্রীক ভাববাদ এরিষ্টটলের দর্শনেই পূর্ণতা লাভ করে। এই প্রসঙ্গে ইহাও বলা যায় যে, এরিষ্টটল জগতের বিবর্তন সম্বন্ধে এমন প্রশংসনীয় মতবাদ গঠন করিয়াছিলেন যে, ঊনবিংশ শতাব্দীর জার্মান দার্শনিক হেগেলের সর্বশ্রেষ্ঠ বিবর্তনবাদ এরিষ্টটলের পদাঙ্ক অনুসরণ করিয়াছিল। এরিষ্টটলই প্রথম প্রদর্শন করিয়াছিলেন যে, জগতের ক্রম বিবর্তন এক পরম যুক্তিপূর্ণ লক্ষ্যের দিকে সুশৃঙ্খলভাবে পরিচালিত হইতেছে।

তথাপি এরিষ্টটলের ভাববাদী দর্শন প্রাচীনকালে সত্যের সর্বোচ্চ উপস্থাপন হইলেও ইহাকে চরম ও নির্দোষ হিসাবে গ্রহণ করা যায় না। প্লেটোর ন্যায় এরিষ্টটলের ভাববাদেও নিম্নোক্ত দুইটি ত্রুটি লক্ষিত হয়:

(১) **এরিষ্টটলের ভাববাদ জগৎকে সন্তোষজনকভাবে ব্যাখ্যা করিতে পারে না।** অবশ্য এরিষ্টটল সুস্পষ্টভাবেই বলিয়াছেন—সামান্য এবং বিশেষ, তথা প্রকার এবং জড়, পরস্পর অবিচ্ছেদ্য এবং উহাদের পারস্পরিক সম্বন্ধ যান্ত্রিক নহে, উহা আঙ্গিক ও সুসম্বদ্ধ। এইভাবে তিনি প্লেটোর দ্বৈতবাদ খণ্ডন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে সামান্য ও বিশেষ অথবা প্রকার ও জড়, এগুলির মধ্যে ব্যবধান এরিষ্টটলের মতবাদে রহিত হয় নাই, কারণ তাঁহার নিকট উভয়ই মূল সত্তা এবং একটি অপরটি হইতে উৎপন্ন হয় না। জগৎকে তখনই আমরা সন্তোষজনকভাবে ব্যাখ্যা করিতে পারিব যখন আমরা সুস্পষ্টভাবে দেখাইব যে, ইহা একটি মৌলিক সত্তাকে যুক্তিসঙ্গত ভিত্তি করিয়া তাহা হইতে অনিবার্যভাবে নিঃসৃত হইতেছে। কিন্তু এরিষ্টটলের মতবাদে এরূপ প্রচেষ্টা নাই।

(২) **এরিষ্টটলের নিকট, সামান্য বা প্রকার অপরিহার্য নহে, ইহা নিছক এক রহস্যময় সত্তা।** তিনি বলেন—পুষ্টিসাধন সংবেদনে পরিবর্তিত হয়, কিন্তু কেন হয়—এই যুক্তি তিনি প্রদর্শন করেন নাই। একটি

প্রকার হইতে আর একটিব উদ্ভব কেন হয়—ইহাব ন্যায়সঙ্গত অনিবার্যতা এরিষ্টটলেব মতবাদে পাওয়া যায় না।

৬। বার্কলির আত্মগত ভাববাদ

(Subjective Idealism of Berkeley)

বার্কলির আত্মগত ভাববাদ বা **কেবল বিজ্ঞানবাদ** (**Subjective Idealism of Berkeley**) হইল ভাববাদের একটি প্রকারভেদ। বার্কলি লকেব প্রত্যক্ষবাদ (Empiricism) অনুসবণ করিয়া উহার অনিবার্য পরিণতি হিসাবে আত্মগত ভাববাদ বা কেবল বিজ্ঞানবাদ প্রতিষ্ঠা করিয়াছেন। প্রত্যক্ষবাদী লকেব মতে, প্রত্যক্ষ হইল জ্ঞানের একমাত্র উৎস, যাহা কখনও প্রত্যক্ষ করা যায় না তাহার জ্ঞানও সম্ভব নহে। অথচ লক বলেন যে, মুখ্য গুণাবলীর অন্তর্নিহিত আধার স্বরূপ অবশ্যই বহির্জগতে জড় দ্রব্য রহিয়াছে, যদিও সেই জড়-সত্তা সদা প্রত্যক্ষের অগোচব। তাঁহার মতে আমাদের মন যে সকল সংবেদন গ্রহণ কবে তাহাদের কাবণ বা উৎস হিসাবে মনোনিরপেক্ষ অতীন্দ্রিয় জড় বস্তুর সত্তা স্বীকাব করা প্রয়োজন। অধিকন্তু আমাদের মনের ধাবণা সত্য না ভ্রান্ত তাহা নির্ণয় করিতে হইলেও বস্তুর মনোনিরপেক্ষ স্বতন্ত্র সত্তা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। এই বাস্তব সত্তার সহিত ধারণার সঙ্গতি থাকিলে জ্ঞান যথার্থ আর অসঙ্গতি থাকিলে জ্ঞান ভ্রান্ত হইবে। কাজেই লকের মতে গুণেব আশ্রয় এবং সংবেদন সৃষ্টির কারণ হিসাবে জড় দ্রব্যের অস্তিত্ব অনস্বীকার্য। কিন্তু তাঁহাদের মতে এই জড় দ্রব্যের আসল স্বরূপ আমাদের নিকট অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়। ইন্দ্রিয়পথে বাহ্য বস্তুর প্রতিলিপি আসিয়া মন বা চেতনার পর্দায় ধারণারূপে ছাপ পড়ে। এই ধারণারূপ ছাপই হইল বস্তুর প্রতীক। আমরা সোজাসুজি এই ধারণারূপ বস্তুর প্রতীককেই জানতে পারি এবং এই প্রতীকের প্রত্যক্ষজ্ঞানের মাধ্যমে জড় বস্তুর সত্তা সম্বন্ধে পরোক্ষ জ্ঞান লাভ করি।

বার্কলি লকের দার্শনিক নীতির সূত্র ধরিয়া জড় বস্তুর স্বতন্ত্র অস্তিত্ব সম্বন্ধে লক যে সকল যুক্তি দিয়াছেন সেগুলির মধ্যে অসঙ্গতি দেখাইয়া প্রমাণ করেন যে, জড় দ্রব্যের মনোনিরপেক্ষ কোন স্বতন্ত্র সত্তা নাই, উহা মনের ধারণামাত্র বা জ্ঞানের স্বরূপমাত্র। বার্কলির মতে, যাহা স্বরূপত প্রত্যক্ষের অগোচর

অর্থাৎ যাহার প্রত্যক্ষজ্ঞান কখনও সম্ভব নয় তাহার জ্ঞাননিরপেক্ষ কোন অস্তিত্বও নাই। যাহা সাক্ষাৎভাবে আমরা জানিতে পারি না তাহার অস্তিত্ব স্বীকার করা অযৌক্তিক। আমরা যাহাই প্রত্যক্ষ করি তাহা আমাদের মনের ধারণামাত্র। যাহাকে আমরা বাহ্যবস্তু আখ্যা দিই তাহাও বাস্তবিক আমাদের প্রত্যক্ষ-জ্ঞান বা সংবেদনমাত্র। এককথায়, প্রত্যক্ষের বহির্ভূত কোন পদার্থই থাকিতে পারে না এবং যাহাই প্রত্যক্ষাধীন তাহা মনের ধারণা বা প্রত্যয় ব্যতীত আর কিছুই নহে। বাহ্যবস্তু হইল কতকগুলি গুণের সমষ্টিমাত্র এবং যাবতীয় গুণাবলী (কি গৌণ আর কি মুখ্য) মনের ধারণামাত্র। মানসিক ধারণার বহির্ভূত কোন সত্তা নাই। তবে মন ছাড়া ধারণা থাকিতে পারে না, মনই হইল ধারণাসমূহের আধার। কাজেই বার্কলির মতে, শুধু মন ও ইহার ধারণাসমূহের অস্তিত্ব আছে। যাবতীয় জাগতিক বস্তু মনের ধারণাবিশেষ। কোন বস্তুর অস্তিত্ব থাকিতে হইলে তাহাকে একমাত্র প্রত্যক্ষ জ্ঞানেরই অন্তর্ভুক্ত থাকিতে হইবে অর্থাৎ প্রত্যক্ষ-জ্ঞান-নিরপেক্ষ কোন কিছুরই সত্তা নাই। প্রত্যক্ষ-নির্ভর অর্থাৎ প্রত্যক্ষের বিষয় হওয়া ছাড়া কোন বস্তুরই সত্তা থাকিতে পারে না। "**Esse est percipi**"—**বার্কলির এই উক্তির অর্থ হইল কাহারও অস্তিত্ব থাকিতে হইলে তাহাকে অবশ্যই প্রত্যক্ষের বিষয়ীভূত হইয়া থাকিতে হইবে (To be is to be perceived)। বার্কলির এই মতবাদকে আত্মগত ভাববাদ বা কেবল বিজ্ঞানবাদ বলা হয় কারণ এই মতানুসারে মন ও উহার ধারণাসমূহই একমাত্র সত্তাবিশিষ্ট-বস্তু এবং প্রত্যক্ষ-জ্ঞান-নিরপেক্ষ কোন বস্তুরই স্বতন্ত্র অস্তিত্ব থাকিতে পারে না।**

জড়-দ্রব্যের স্বতন্ত্র সত্তা খণ্ডনকল্পে বার্কলির নিম্নলিখিত যুক্তিগুলি বিশেষ প্রণিধানযোগ্য :—

প্রথমতঃ, যাহা প্রত্যক্ষের বিষয় নহে তাহার অস্তিত্বও অনুমান করা যুক্তিসঙ্গত নহে। জড়-দ্রব্য যেহেতু প্রত্যক্ষের বহির্ভূত, সেই হেতু উহার অস্তিত্ব স্বীকার্য নহে।

দ্বিতীয়তঃ, লকের মতে জড়-দ্রব্য মুখ্যগুণের আশ্রয়, কাজেই অস্তিত্ববিশিষ্ট। কিন্তু বার্কলি বলেন যে, জড়দ্রব্য যদি মুখ্যগুণের আশ্রয় বা আধার হয়, তাহা হইলে উহাকে নিশ্চয় গুণের ন্যায় প্রত্যক্ষ করা যাইত। কিন্তু জড়দ্রব্য গুণগুলিকে

ধারণ করিয়া আছে—এরূপ আমাদের কোন প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতা নাই। ইহা গুণগুলিকে অজ্ঞাতভাবে ধারণ করিয়া আছে—এরূপ উক্তি অর্থহীন। অধিকন্তু, যদি জড় দ্রব্য মুখ্যগুণের আধার হয়, তাহা হইলে উহার জ্ঞান-নিরপেক্ষ কোন সত্তা নাই, কারণ মুখ্যগুণগুলি গৌণগুণসমূহের মত ধারণামাত্র এবং আমরা জানি ধারণার আধার হইল মন, কোন বাহ্য বস্তু নহে।

তৃতীয়তঃ, বস্তুর সংবেদন ব্যতীত উহার কোন স্বতন্ত্র অস্তিত্ব অনুভব করা যায় না। কাজেই যাবতীয় বস্তুই সংবেদনমাত্র। অতএব মনের বহির্ভূত কোন স্বতন্ত্র দ্রব্যত্ব নাই।

চতুর্থতঃ, লকের মতে ইন্দ্রিয়পথে বাহ্য বস্তুর প্রতিলিপি আসিয়া মন বা চেতনার পর্দায় ধারণারূপে ছাপ পড়ে। এই ধারণারূপ ছাপই হইল বাহ্য বস্তুর প্রতীক। এই প্রসঙ্গে বার্কলি বলেন যে ধারণা যদি বাহ্য বস্তুর প্রতীক বা প্রতিচ্ছবি হয়, তাহা হইলে ধারণা ও বাহ্য বস্তুর প্রকৃতি একইরূপ হইবে। কাজেই যাহাকে বাহ্য বস্তু বলা হয় তাহাও প্রকৃতপক্ষে ধারণাবিশেষ হইবে; তাহা না হইলে বস্তুর ধারণা বস্তুর অনুরূপ প্রতিচ্ছবি কিরূপে হয়? একটি ধারণা অন্য একটি ধারণারই অনুরূপ হইয়া থাকে, বিভিন্ন জাতীয় পদার্থের অনুরূপ বা প্রতীক হয় না। (An idea can be like nothing but another idea'—Berkeley) অতএব দ্রব্য ধারণা হইতে অভিন্ন অর্থাৎ উহা ধারণা ব্যতীত আর কিছুই নহে।

গৌণগুণের ন্যায় মুখ্য গুণসমূহও যে মনোগত ধারণা বা প্রত্যয়মাত্র—এ সম্বন্ধে বার্কলির কতকগুলি যুক্তি উল্লেখযোগ্য। তিনি বলেন যে, লক মুখ্যগুণসমূহকে বস্তুগত ও গৌণগুণসমূহকে মনোগত বলিয়া গুণাবলীর যে দুইটি শ্রেণীবিভাগ করিয়াছেন তাহা কৃত্রিম ও অযৌক্তিক হইয়াছে। বাস্তবিক, রূপ, রস, গন্ধ প্রভৃতি গৌণগুণগুলি বিভিন্ন ব্যক্তির নিকট বিভিন্নরূপে এবং একই ব্যক্তির নিকট বিভিন্ন অবস্থায় বিভিন্নরূপে যেমন প্রকাশিত হয়, ঠিক তেমনই বার্কলির একই বস্তুর আয়তন, ওজন প্রভৃতি মুখ্যগুণগুলিও ব্যক্তিভেদে বা একই ব্যক্তির নিকট অবস্থাভেদে বিভিন্নরূপে প্রকাশিত হয়। কাজেই উভয় প্রকার গুণের স্বরূপ একই এবং যেহেতু গৌণগুণ মনোগত, অতএব মুখ্যগুণও মনোগত। অধিকন্তু গৌণ গুণগুলি যেমন ইন্দ্রিয় নির্ভর, ঠিক তেমনই মুখ্যগুণগুলিও ইন্দ্রিয়ের সংস্পর্শ-সাপেক্ষ ও প্রত্যক্ষ-নির্ভর। পরিশেষে, মুখ্যগুণ ও গৌণ গুণ পরস্পর অবিচ্ছেদ্যভাবে

সম্পর্কিত। একটি ছাড়া অপরটির প্রত্যক্ষই সম্ভব নহে। বস্তুর আকারকে বাদ দিয়া যেমন উহার রূপ, গন্ধ, শব্দ প্রত্যক্ষ করা যায় না, তেমনই বস্তুর বর্ণহীন বিশুদ্ধ আকার মাত্র প্রত্যক্ষ করা সম্ভব নহে। কাজেই, উভয় প্রকার গুণের প্রকৃতি বা স্বরূপ একই ধরনের। বার্কলির মতে, উভয়ই প্রত্যক্ষ-নির্ভর, কাজে গৌণগুণসমূহের ন্যায় মুখ্য গুণাবলীও মনোগত ধারণামাত্র। যদি উভয়ই মনোগত হয়, তাহা হইলে জড়-দ্রব্যের কোন বাহ্যিক সত্তা থাকিবে না, উহাও মনের ধারণা-মাত্র হইয়া থাকিবে, কারণ যাবতীয় গুণাবলী হইতে বিচ্ছিন্ন করিয়া জড় দ্রব্যের বাহ্যিক সত্তা নিছক শূন্যগর্ভ, গুণ হইতে পৃথকভাবে ইহার অস্তিত্ব চিন্তা করা যায় না।

বার্কলি এই সকল যুক্তির সাহায্যে জড়-দ্রব্যের মনোনিরপেক্ষ স্বতন্ত্র অস্তিত্ব খণ্ডন করিয়া ইহাই প্রমাণ করিলেন যে, যাবতীয় বস্তু প্রত্যক্ষ-জ্ঞান বা সংবেদন-মাত্র। কথিত আছে, বার্কলির যুগে ডাঃ জনসন্ এই আত্মগত ভাববাদ খণ্ডন করিতে চেষ্টা করিয়াছিলেন। তিনি একটি পাথরের উপর খুব জোরে পদাঘাত করিয়া বলিয়াছিলেন, "আমি ইহা (অর্থাৎ বার্কলির মতবাদ) এইভাবে খণ্ডন করিলাম।" কিন্তু বার্কলির মতে, ডাঃ জনসন ব্যর্থ হইয়াছেন, কারণ ডক্টরের অভিজ্ঞতায় প্রকৃতপক্ষে কতকগুলি স্পর্শগত ও পেশীগত সংবেদন ছাড়া পাথরের কোন জ্ঞান-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র সত্তা পাওয়া যায় নাই। কাজেই মানসিক ধারণা ও সংবেদনের অতিরিক্ত কোন বস্তুর সত্তা নাই। সবই প্রত্যক্ষ-জ্ঞান-নির্ভর।

এখন একটি প্রশ্ন হইল যে, যদি কোন বস্তুর অস্তিত্ব আমাদের প্রত্যক্ষ-নিভর হয়, তাহা হইলে যখন আমরা বস্তুর প্রত্যক্ষ হইতে বিরত হই, তখন কি বস্তুর অস্তিত্ব বিলুপ্ত হয় না? ধরা যাউক, যতক্ষণ আমি আমার কক্ষে অবস্থিত আসবাবপত্র দেখিতেছি ততক্ষণ সেগুলি আমার মনের ধারণারূপে থাকিতেছে। কিন্তু কক্ষ হইতে বাহির হইয়া আর যখন সেগুলি প্রত্যক্ষ করিতেছি না, তখন বার্কলির মতানুযায়ী সেই বস্তুসমূহের অস্তিত্বও কি বিলুপ্ত হইতেছে না? কাজেই বার্কলির আত্মগত ভাববাদ জাগতিক বস্তুর বাস্তবতা ও স্থায়িত্বের ধারাবাহিকতা ব্যাখ্যা করিতে পারে না। তাঁহার মতবাদ অনিবার্যভাবে পর্যবসিত হয় আত্মকেন্দ্রিকতাবাদে (Solipsism)। আত্মকেন্দ্রিকতার অর্থ হইল—'শুধু আমি আছি এবং আমার মনের ধারণাগুলি আছে', তাহা ছাড়া আর কিছুই নাই। কাজেই যাহা আমার প্রত্যক্ষের অগোচর তাহার কোন অস্তিত্ব নাই। 'অস্তিত্ব

প্রত্যক্ষ-নির্ভর' (Esse est percipi) বার্কলির এই মতবাদ হইতে আমরা অবশ্যই সিদ্ধান্ত করিতে পারি যে, আত্মকেন্দ্রিকতাবাদ তাঁহার ভাববাদের অনিবার্য পরিণতি। বার্কলি নিজেও বুঝিতে পারিয়াছিলেন যে, তাঁহার মতামত আত্ম-কেন্দ্রিকতার দোষে দুষ্ট।

তাই এই অসুবিধা দূর করিবার জন্য বার্কলি পরবর্তীকালে তাঁহার মতবাদ কিঞ্চিত রূপান্তরিত করিয়া বলিলেন যে, জাগতিক বস্তুনিচয় আমাদের মনে না হউক অন্ততঃ ঈশ্বরের মনে ধারণারূপে স্থায়ী ও ধারাবাহিকভাবে বিরাজ করিতেছে। জাগতিক বস্তুসমূহকে আমরা প্রত্যক্ষ না করিলেও এগুলি সদা ঈশ্বরের প্রত্যক্ষের বিষয়। "বার্কলি বলেন, জাগতিক বস্তুসকল মনের ধারণা হইলেও ইহাদের উপর আমাদের কোন কর্তৃত্ব নাই। ইহারা আমাদের সৃষ্ট নহে, ইহারা আমাদের ইচ্ছা অনুসারেও মনে আসে না। তবে ইহারা কোথা হইতে আসে? বার্কলি পূর্বেই প্রকাশ করিয়াছেন যে, জড়পদার্থ হইতে ধারণা-গুলি আসিতে পারে না। তাঁহার মতে এই ধারণাগুলি ভগবান মানুষের মনে প্রেরণ করেন। দৃশ্যমান জগতে যে সকল নিয়ম ও শৃঙ্খলা রহিয়াছে- সেই সকল নিয়ম ও শৃঙ্খলাও ভগবৎ-সৃষ্ট। জাগতিক বস্তুসমূহ জীবের মনের ধারণা নহে। ইহারা যে ভাবে আছে সেই ভাবে ইহাদিগকে জীবের গ্রহণ করিতে হয়। ইহারা পরমপুরুষ সনাতন সর্বজ্ঞ ভগবানের মনের ধারণা। ভগবানকে আশ্রয় করিয়া জগতের সত্তা। এই জগতের সত্তা জীব-নিরপেক্ষ ও জীব-স্বতন্ত্র হইলেও ভগবৎমন-সাপেক্ষ।" (অধ্যাপক হরিদাস বন্দ্যোপাধ্যায় প্রণীত 'দর্শন দীপিকা') 'জীবের বাহ্য বস্তু প্রত্যক্ষ হইল তাহার মনে ঈশ্বরের মনোগত কোন ধারণার সঞ্চার। অর্থাৎ আমরা যখন বহির্জগৎ প্রত্যক্ষ করি তখন কোন একটি সীমিত দৃষ্টি-কোণ হইতে ঈশ্বরের মনোগত ধারণাকেই উদ্ধৃত করি।

বার্কলি এইভাবে ঈশ্বরের অবতারণা করিয়া জগতের বাস্তবতা ও স্থায়িত্ব প্রমাণ করিয়াছেন এবং আত্মকেন্দ্রিকতার দোষ হইতে নিষ্কৃতি লাভ করিবার চেষ্টা করিয়াছেন। কেহ কেহ বলেন যে, ঈশ্বরের অবতারণার ফলে জগতের বাস্তবতা ও স্থায়িত্ব প্রমাণ করায় বার্কলিকে আর আত্মগত ভাববাদী বা কেবল-বিজ্ঞানবাদী (Subjective idealist) বলা সমীচীন নহে, তাঁহাকে বরং বস্তুগত ভাববাদী বা সবিষয়-বিজ্ঞানবাদী (objective idealist) আখ্যা দেওয়া উচিত। আমরা কিন্তু বার্কলিকে বস্তুগত ভাববাদী বলিয়া স্বীকার করিতে পারি না, কারণ বস্তুগত

ভাববাদের মূল বক্তব্য হইল—ঈশ্বর ও জগৎ পরস্পর সাপেক্ষ, জগৎ শুধু ঈশ্বরের মনের ধারণামাত্র নহে, ইহা ঈশ্বরের অপরিহার্য বাস্তব রূপ বা তাঁহার শক্তিক্রিয়ার বাস্তব পরিণতি ; জগৎ যেমন ঈশ্বরের চৈতন্য ছাড়া থাকিতে পারে না তেমনই ঈশ্বরও তাঁহার অপরিহার্য বিষয়রূপে জগতের উপর নির্ভরশীল। বার্কলি শুধু বলিয়াছেন যে, জগৎ ঈশ্বরের ধারণামাত্র, ঈশ্বর জগতের নিষ্ক্রিয় দ্রষ্টা। জীবজগৎ ঈশ্বরের স্বপ্রকাশিত বাস্তব রূপ—একথা বার্কলি বলেন নাই, ইহা আমরা পাই হেগেলের দর্শনে। কাজেই বার্কলির ভাববাদকে বস্তুগত বলা যায় না, ইহা মূলতঃ **আত্মগত ভাববাদ**। ইহাকে বরং নিছক **ধারণাবাদ** (Idealism) বলা যাইতে পারে। অপরপক্ষে, হেগেলের দর্শনকে বস্তুগত ভাববাদ আখ্যা দেওয়া হয়।

এই প্রসঙ্গে একটি প্রশ্ন হইল—আমাদের ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার কারণ বা উৎস কি ? লক বলেন—ভৌত দ্রব্য—যাহা অভিজ্ঞতা হইতে পৃথক—তাহাই অভিজ্ঞতার কারণ বা উৎস। কিন্তু বার্কলি জড় বা ভৌত দ্রব্যের স্বতন্ত্র সত্তা অস্বীকার করিয়া লকের মত খণ্ডন করেন। ভৌতদ্রব্যসমূহ ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার পরিবারভুক্ত এবং কার্য-কারণ সম্বন্ধ ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতাসমূহের মধ্যে নিবদ্ধ—এরূপ কথাও বার্কলি বলেন না। ইহার পরিবর্তে ধর্মপরায়ণ বার্কলি বলেন—যাবতীয় ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতা অসীম আত্মা ঈশ্বর কর্তৃক উৎপন্ন হয়। আমাদের সুশৃঙ্খল অভিজ্ঞতার মূল কারণ হইল ঈশ্বর – যিনি আমাদিগকে ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা দান করেন। ঈশ্বর এত সুশৃঙ্খলরূপে আমাদের মধ্যে ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার সঞ্চার করিয়াছেন যে, উহাদের উপর ভিত্তি করিয়া আমরা অনেক ভবিষ্যদ্‌বাণীও করিতে পারি। ঈশ্বর ভৌত দ্রব্যের মধ্যস্থতার কোন প্রয়োজন মনে না করিয়াই সরাসরি-ভাবে আমাদের মধ্যে ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতাসমূহ রোপণ করিয়াছেন। বার্কলির মতে, মন এবং ইহার অভিজ্ঞতা—কেবলমাত্র এগুলির দ্বারাই সত্তা গঠিত। ঈশ্বর হইলেন অসীম মন আর আমি ও তোমরা সসীম মন। ঈশ্বর এবং আমাদের—উভয়ের মন ও অভিজ্ঞতা আছে। মনের ইতিহাসে অভিজ্ঞতাগুলি হইল ঘটনা বিশেষ। মন ও অভিজ্ঞতার অতিরিক্ত কোন সত্তা নাই। ঈশ্বর এমন সুশৃঙ্খল-ভাবে ক্রিয়া করেন—যাহার ফলে আমাদের মনগুলি পরস্পর যোগাযোগ করিতে পারে। প্রকৃতির নিয়মাবলী হইল ঈশ্বরের অভিপ্রায়ের অভিব্যক্তি।

সমালোচনা :

(১) বার্কলি অভিজ্ঞতার কারণ হিসাবে অভিজ্ঞতার বহির্ভূত ঈশ্বরের প্রবর্তন করেন। কিন্তু আমাদের জ্ঞান যদি আমাদের ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতার মধ্যেই সীমিত থাকে, তাহা হইলে অভিজ্ঞতার কারণ হিসাবে উহার বহির্ভূত ঈশ্বর যে আছেন তাহা আমরা কিরূপে জানিতে পারিব? ঈশ্বরের অস্তিত্ব কিন্তু আমাদের অভিজ্ঞতার অন্তর্ভুক্ত নহে। অভিজ্ঞতার বহির্ভূত ঈশ্বরকে যদি বার্কলি নির্বিচারে স্বীকার করিতে পারেন তাহা হইলে অভিজ্ঞতার বহির্ভূত ভৌত দ্রব্যকে অভিজ্ঞতার কারণ হিসাবে তিনি স্বীকার করিলেন না কেন? বার্কলি বলেন—ভৌত দ্রব্যকে স্বীকার করিলে স্ব-বিরোধ ঘটিবে। আমরা বলিব—বার্কলি কোন্ যুক্তিতে ঈশ্বরের প্রবর্তন করিলেন?

(২) বার্কলি যখন বলেন—আমার অভিজ্ঞতার বহির্ভূত কোন বস্তুরই সত্তা থাকিতে পারে না, তাহা হইলে শুধু ঈশ্বর কেন, আমার ছাড়া অন্য কাহারও মনও থাকিতে পারে না, কারণ অপরের মন তথা তাহার চিন্তা বা অনুভূতি আমার অভিজ্ঞতার অন্তর্ভুক্ত নহে। সুতরাং বার্কলি যদি তাঁহার প্রচারিত অভিজ্ঞতা-বাদকে আন্তরিকভাবে গ্রহণ করিয়া থাকেন তাহা হইলে তাঁহার দর্শনকে আত্ম-কেন্দ্রিকতাবাদের মধ্যেই নিবদ্ধ করিয়া রাখিতে হইবে এবং ব্যক্তিগত অভিজ্ঞতার বহির্ভূত কোন বস্তুরই সত্তা স্বীকার করিবার কোন সুযোগ থাকিবে না।

বস্তুবাদী দার্শনিক মুর (Moore) তাঁহার 'Refutation of Idealism' প্রবন্ধে বার্কলির ভাববাদের তীব্র সমালোচনা করিয়াছেন। তিনি যথার্থই বলিয়াছেন—বস্তুর অস্তিত্ব প্রত্যক্ষের উপর নির্ভরশীল নহে। বরং বস্তুর সত্তা আছে বলিয়াই উহার প্রত্যক্ষ সম্ভব। দ্বিতীয়তঃ, বস্তু এবং উহার সংবেদন এক নহে; বস্তু প্রত্যক্ষের সময় উহা সংবেদনের সহিত অবিচ্ছিন্ন হয় বটে, কিন্তু এই অবিচ্ছিন্নতার অর্থ এই নহে যে, বস্তু ও সংবেদন এক ও অভিন্ন। তৃতীয়তঃ, বস্তু ও বস্তুর জ্ঞান যদি এক হইত, তাহা হইলে বিভিন্ন বস্তুর জ্ঞানের মধ্যে কোন পার্থক্য অনুভব করা যাইত না। সাদা রঙের জ্ঞান ও কাল রঙের জ্ঞানের মধ্যে আমরা যে পার্থক্য অনুভব করি তাহা বস্তুতঃ জ্ঞানের জন্য নহে, জ্ঞানের বিষয়গত পার্থক্যের জন্য। চতুর্থতঃ, যখন কোন বস্তু প্রত্যক্ষ করা হয়, তখনই উহা মনের সহিত সম্পর্কিত হয়। ইহা হইতে আমরা এই সিদ্ধান্ত করিতে পারি না যে, বস্তু স্বরূপতঃ

মনের সহিত সদা সম্পর্কিত এবং মন হইতে বিচ্ছিন্ন ইহার কোন সত্তা নাই। পঞ্চমতঃ, যাহা প্রত্যক্ষ গোচরের বহির্ভূত তাহা অস্তিত্বহীন—বার্কলির এই উক্তি সমর্থনযোগ্য নহে, কারণ এরূপ অস্তিত্বহীনতার কোন প্রমাণ বার্কলি দেন নাই। এমন কি, ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বস্তু মনের ধারণামাত্র—এই মতটিও তিনি বিনা প্রমাণে স্বীকার করিয়া লইয়াছেন।

বস্তুবাদী আলেকজাণ্ডারও (Alexander) যথার্থই বলিয়াছেন যে, যখন বস্তু জ্ঞানের বিষয় হয়, তখন উহা মনের উপর নির্ভরশীল হয়; কিন্তু উহা স্বতন্ত্রভাবেই নিজের অধিকারে আপন অস্তিত্ব বজায় রাখে, উহার অস্তিত্বের জন্য মন নির্ভর হয় না।

মার্কিন নব্য বস্তুবাদীগণ বার্কলির যুক্তির মধ্যে কতকগুলি দোষ (fallacy) দেখাইয়াছেন, যথা (১) **'আত্মকেন্দ্রিকানুপপত্তি'** (**the fallacy of argument from the ego-centric predicament**)—এই যুক্তিটি হইল এইরূপ: যতক্ষণ কোন বস্তু জ্ঞানের বিষয় না হয় ততক্ষণ উহার অস্তিত্ব আছে কিনা তাহা জানা যায় না। অতএব জ্ঞানের বিষয় না হইলে উহার অস্তিত্বই থাকিতে পারে না। "এখানে উহার অস্তিত্ব থাকিতে পারে না"—ইহার পরিবর্তে যদি বলা হইত "উহার অস্তিত্ব জানা যায় না," তাহা হইলে কোন আপত্তি থাকিত না। (২) **একান্ত বৈশিষ্ট্যমূলক অনুপপত্তি** (**the fallacy of exclusive particularity**)—এই যুক্তিটি হইল এইরূপ; যখন একটি বস্তুকে জানা যায়, তখন উহা মনের সহিত সম্পর্কিত হয়। সুতরাং একান্তভাবে মনের বিষয় না হইয়া মনোনিরপেক্ষভাবে কোন বস্তুরই অস্তিত্ব থাকিতে পারে না। (৩) **প্রারম্ভিক উক্তিপ্রসূত সংজ্ঞানুপপত্তি** (**the fallacy of definition by initial predication**)—এই যুক্তিটি হইল এইরূপ: আমরা সর্বপ্রথম যখন কোন বস্তুকে জানি তখন উহাকে মন বা চেতনার বিষয় হিসাবেই জানি। সুতরাং বস্তুর প্রথম পরিচয়ের বৈশিষ্ট্যের বর্ণনার পরিপ্রেক্ষিতেই আমরা জগৎকে চেতনার অঙ্গীভূত বিষয়রূপে গণ্য করিতে চাই।

পরিশেষে, নব্য-বস্তুবাদী দার্শনিক বার্ট্রাণ্ড রাসেল বার্কলির ভাববাদের সমালোচনা করিয়া বলেন—বার্কলি 'ধারণা' কথাটির বিভিন্ন অর্থ পৃথক পৃথক না করিয়া উহাকে একমাত্র মনের অন্তর্গত করিয়া রাখিয়াছেন। কিন্তু রাসেল বলেন—যখন আমি বলি কোন ব্যক্তি আমার মনে আছে, ইহার এই অর্থ নয় যে,

ঐ ব্যক্তিটি আমার মনের মধ্যে অস্তিত্বশীল। ঐ ব্যক্তি সম্পর্কে চিন্তা বা ধারণা আমার মনের মধ্যে আছে ইহাই উক্তিটির সঠিক অর্থ। ব্যক্তি সম্বন্ধে চিন্তা এবং ব্যক্তি—দুইটি ভিন্ন। সুতরাং চিন্তার ক্রিয়া এবং চিন্তার বিষয়ের মধ্যে পার্থক্য অবশ্য-স্বীকার্য। রাসেল বলেন যে, বার্কলি তাঁহার আত্মগত ভাববাদ বা অহংবাদের মধ্যে এই পার্থক্যটিকে উপেক্ষা করিয়াছেন। জ্ঞেয় বস্তুকে মানসিক ধারণারূপে গ্রহণ করা বার্কলির পক্ষে যুক্তিযুক্ত হয় নাই। দ্বিতীয়তঃ, বার্কলির মতে, জ্ঞানের উৎপত্তি ব্যাখ্যায় জড়ের স্বীকৃতির ব্যবহারিক কোন গুরুত্ব নাই। কিন্তু রাসেল বলেন, জড়ের অস্তিত্ব আমাদের জ্ঞান-স্পৃহার সহিত জড়িত, এজন্য ইহার কিছু ব্যবহারিক গুরুত্ব আছে, এমন কি, আমরা যদি কোন পদার্থকে জানিতে নাও পারি, তবুও ইহা আমাদের জ্ঞানলাভের ইচ্ছার সহিত যুক্ত বলিয়া উহার অস্তিত্ব স্বীকার করিয়া লইতে হয়। তৃতীয়তঃ, রাসেলের মতে, কোন বিষয়ের সঙ্গে সাক্ষাৎ পরিচিত না থাকিলেও বর্ণনা বা অবধারণমূলক জ্ঞানের মাধ্যমে সেই বিষয়ের অস্তিত্ব অনুমান করা যায়।

৪। কাণ্টের আভাসগত ভাববাদ
(Phenomenalistic Idealism of Kant)

কাণ্ট প্রকৃতপক্ষে বস্তুবাদী না ভাববাদী—তাহা নির্ধারণ করিবার পূর্বে আমাদের জানা আবশ্যক—বস্তুবাদ (Realism) ও ভাববাদ (Idealism)—এই দুইটি মতবাদের মূল বক্তব্য কি এবং এই দুইটির মধ্যে মৌলিক পার্থক্য কি। বস্তুবাদ অনুসারে জাগতিক বস্তুর জ্ঞান-নিরপেক্ষ বস্তুগত (Objective) বাহ্যিক স্বতন্ত্র অস্তিত্ব রহিয়াছে, ইহার বাস্তব সত্তা কাহারও জ্ঞান বা চেতনার উপর নির্ভরশীল নহে অর্থাৎ কেহ বস্তুকে জানুক আর না জানুক, জ্ঞান ছাড়াও বস্তু নিজের স্বতন্ত্র সত্তা রক্ষা করিয়া চলে ইহার সত্তা কখনও জ্ঞানের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত বা সৃষ্ট হয় না। অপরপক্ষে, ভাববাদ অনুসারে জাগতিক বস্তু নিয়ত জ্ঞান-নির্ভর, ইহা স্বরূপতঃ মনোগত (subjective), ইহার বস্তুনিষ্ঠ (objective) কোন স্বতন্ত্র সত্তা নাই অর্থাৎ ইহার সত্তা সদা জ্ঞান বা চেতনা দ্বারাই সৃষ্ট ও নিয়ন্ত্রিত হয়। দ্বিতীয়তঃ, সত্যের স্বরূপ সম্বন্ধে বস্তুবাদীদের বক্তব্য হইল—যখন একটি অবধারণ (judgment) বাস্তবের অর্থাৎ বস্তু-স্বরূপের

অনুরূপ বা অনুগামী হয়, তখন ইহা সত্য হয়, সত্য অবধারণ আবশ্যিকভাবে বাস্তব বিষয়ানুগত (objective) অর্থাৎ প্রত্যেক সত্য অবধারণ বস্তুর প্রকৃত স্বরূপ প্রকাশ করে। এক কথায়, বস্তুবাদ অনুসারে, জ্ঞান হয় বস্তুর অনুগামী, অপরপক্ষে, ভাববাদ অনুসারে, জ্ঞান ও জগৎ হয় মন বা বুদ্ধির সৃষ্টি।

এক অর্থে কাণ্টকে বস্তুবাদী দার্শনিকরূপে গণ্য করা যাইতে পারে, কারণ তিনি বস্তু-স্বরূপের (thing-in-itself) তথা বিশুদ্ধ জগতের জ্ঞান-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র সত্তা স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহার মতে, দৃশ্যমান আভাসিক জগৎ তথা বিচিত্র সংবেদনগুচ্ছের উৎস হিসাবে অতীন্দ্রিয় বস্তুসত্তা বিদ্যমান, যদিও বস্তুর এই স্বগত সত্তা বা স্বরূপ অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়। তবে বস্তুবাদী দার্শনিকেরা (যথা, জন লক) যখন বলেন যে, জ্ঞান বস্তুর অনুগামী, কাণ্ট ইহা সমর্থন করেন না, অপরপক্ষে তিনি ভাববাদী দার্শনিকদের ন্যায় বলেন যে, জ্ঞান ও দৃশ্যমান জগৎ মন বা বুদ্ধির সৃষ্টি। কাণ্টের মতে, বহির্জগৎ হইতে আগত সংবেদনগুচ্ছকে মনের মধ্যে নিহিত পূর্বতঃসিদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভূতির আকার দেশ ও কালের মধ্যে গ্রহণ পূর্বক প্রত্যক্ষ করিয়া এবং উহার উপর দ্রব্য, গুণ, কার্য—কারণ সম্পর্ক, একত্ব, বহুত্ব প্রভৃতি কতকগুলি প্রাকসিদ্ধ বৌদ্ধিক আকার প্রয়োগ করিয়া যখন সুবিন্যস্ত ও সুসংহত করা হয়, তখনই জ্ঞানোৎপত্তি হয়। কাণ্ট আরও বলেন—আত্ম-সচেতন বিশুদ্ধ চিৎশক্তি বৌদ্ধিক আকারগুলির মধ্যে ঐক্যসূত্র বা যোগসূত্রের কাজ করে বলিয়া নানাবিধ সংশ্লেষণাত্মক ও সমন্বয় ক্রিয়া সম্ভবপর হইতেছে। ঐক্য-চেতনা বৌদ্ধিক আকারসমূহের মাধ্যমে দেশ ও কালের আকারে অনুভূত ইন্দ্রিয়-সংবেদনগুলিকে সুসংবদ্ধ করিয়া সেগুলিকে চিন্তনীয় বিষয় তথা জ্ঞানের বিষয় করিয়া তোলে। বুদ্ধি আত্মচেতনার সংশ্লেষাত্মক ঐক্যে নিহিত থাকিয়া উহার আকারগুলির মাধ্যমে বিভিন্ন সংবেদনকে সুসংহত করে এবং এইভাবে অভিজ্ঞতা সম্ভব হইয়া উঠে।

"কাণ্টের মতে বুদ্ধি কালের মাধ্যমে কল্পনার সাহায্যে প্রথমে অপরিহার্য দ্বাদশটি ধারণার দ্বারা বস্তুর দ্বাদশটি বিশুদ্ধ নকশা বা পরিকল্পনা (schema) তৈয়ারী করে। এই নকশাগুলি বস্তুর পরিমাণ, গুণ, সম্বন্ধ ও স্থিতিপ্রকারগত আদর্শ। বুদ্ধি এই সকল আদর্শ অনুযায়ী সংবেদনগুচ্ছ দিয়া বস্তু-জ্ঞান রচনা করে বা দৃশ্যমান বস্তু গঠন করে। এই আদর্শ বস্তুর প্রতিচ্ছবি (image) নহে, কেননা প্রতিচ্ছবি বিশিষ্ট এবং আদর্শ সাধারণ।" সুতরাং বুদ্ধি কল্পনাশক্তির

সাহায্যে জ্ঞান নির্মাণ করে, ইহা নিষ্ক্রিয়ভাবে বস্তুর প্রতিচ্ছবি গ্রহণ করে না। বুদ্ধি উহার সংশ্লেষণাত্মক ক্রিয়ার ফলে প্রত্যেক নকশাকে (schema) অনুভূত ঐন্দ্রিয়িক আভাসের উপর প্রয়োগ করিয়া জ্ঞান গঠন করে। অতীন্দ্রিয় বস্তুস্বরূপ (thing-in-itself হইতে আগত এবং দেশ ও কালে গৃহীত সংবেদনগুচ্ছ জ্ঞান নহে, জ্ঞানের উপাদান মাত্র। বুদ্ধি সংবেদনগুচ্ছে দ্রব্য, কারণ—কার্য সম্পর্ক প্রভৃতি আকার-প্রকার প্রদানপূর্বক বস্তুনিচয়কে সুসংহত করিয়া জ্ঞান গঠন করিতেছে। এই অপরিবর্তনীয় সচেতন বুদ্ধি জ্ঞানগঠনের ব্যাপারে জগৎকে অনুসরণ করে না; বরং বুদ্ধির সংশ্লেষণাত্মক ক্রিয়ার ফলে সংবেদনগুচ্ছ বৌদ্ধিক আকার লাভ করিয়া সুসংহত হয় এবং জ্ঞানের বিষয় হয়। সুতরাং জ্ঞান ও দৃশ্যমান জগৎ বিশুদ্ধ বস্তুর প্রতিচ্ছবি নহে, বুদ্ধির রচনা মাত্র। কিন্তু বুদ্ধির দ্বারা জ্ঞান ও ঐন্দ্রিয়িক জগৎ রচিত হইলেও সেগুলি ব্যক্তিসাপেক্ষ ও মনোগত নহে; সেগুলি বিশুদ্ধ 'বস্তুর স্বরূপ উদ্ঘাটিত করিতে না পারিলেও বাস্তবতা-বিহীন নহে, কেননা যে দেশ ও কালে কোন বিষয় অনুভূত হয় সেগুলি সাধারণ অর্থাৎ সকল মনের আকার এবং ঐন্দ্রিয়িক অভিজ্ঞতায় আমরা যাহা পাই তাহা 'দত্ত' বিষয়াগত আভাস; তদুপরি বৌদ্ধিক আকারগুলির উৎপত্তিস্থল মন হইলেও এবং সেগুলি বস্তু-স্বরূপে প্রযোজ্য না হইলেও সেগুলি সকল অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে সাধারণ ও অপরিহার্য। কাণ্ট এই প্রসঙ্গে ইহাই বলিতে চান যে, বিভিন্ন ব্যক্তির মধ্যে ভিন্ন ভিন্ন বা বিশেষ বিশেষ বৌদ্ধিক আকার থাকে না, সকলের মনে বৌদ্ধিক আকারসমূহ একইরূপে বিদ্যমান এবং আভাসিক জগতের অভিজ্ঞতা সকলের ক্ষেত্রে এক ও অভিন্ন। কাণ্ট কখনও মনে করেন না যে, দৃশ্যমান জগৎ মনের ধারণামাত্র অথবা বস্তুর সত্তা মনের ধারণার দ্বারাই প্রমাণিত হয়। এইখানেই কাণ্টের ভাববাদী মতবাদ বার্কলির ভাববাদ হইতে পৃথক। বার্কলির মতে জগতের মনোনিরপেক্ষ সত্তা নাই; যাবতীয় বস্তুই প্রত্যক্ষ-জ্ঞান-নির্ভর। প্রত্যক্ষের বহির্ভূত কোন পদার্থই থাকিতে পারে না এবং যাহাই প্রত্যক্ষাধীন তাহাই মনের ধারণা বা প্রত্যয় ব্যতীত আর কিছুই নহে। যাবতীয় জাগতিক বস্তু মনের ধারণাবিশেষ। বার্কলির এই আত্মগত ভাববাদ বা কেবল বিজ্ঞানবাদের বিরোধিতা করিয়া কাণ্ট বলিয়াছেন যে সংবেদনগুচ্ছের উৎস হিসাবে বস্তু-স্বরূপ তথা স্বরূপতঃ সত্তা (thing-in-itself) অবশ্য-স্বীকার্য যদিও ইহা অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়। এই বস্তু-

স্বরূপের মনোনিরপেক্ষ স্বতন্ত্র সত্তা বিদ্যমান। কেবলমাত্র আভাসিক দৃশ্যমান জগৎ মন বা বুদ্ধির রচনা। কিন্তু কাণ্ট বলেন—এই দৃশ্যমান জগৎ বুদ্ধির দ্বারা নির্ধারিত হইলেও অর্থাৎ 'জ্ঞান সম্মত বিষয়' হইলেও ইহা মনের ধারণার বা ইচ্ছার নিছক সৃষ্ট নহে, সাধারণ ও অপরিবর্তনীয় নিয়মানুসারে সকলেই একইভাবে জাগতিক অভিজ্ঞতা লাভ করে। কাণ্ট স্বয়ং তাঁহার এই আভাসগত ভাববাদকে phenomenalistic idealism বা আকারগত (formal) ভাববাদ আখ্যা দিয়াছেন এবং বার্কলির ভাববাদকে বস্তুগত (material) ভাববাদরূপে গণ্য করিয়াছেন।

কাণ্টের পূর্ববর্তী দার্শনিকগণ বিশেষতঃ জন লক, অভিজ্ঞতা বা জ্ঞানের ক্ষেত্রে এই অভিমত পোষণ করিতেন যে—যথার্থ জ্ঞানকে হইতে হইবে বিষয়-সম্মত বা বিষয় নির্ধারিত অর্থাৎ বিষয়ের সহিত মন বা বুদ্ধির সঙ্গতি না থাকিলে জ্ঞান শুদ্ধ হইবে না। বস্তুবাদী জন লক বলেন—শুদ্ধ জ্ঞানের ক্ষেত্রে বাহ্য-বস্তুর সহিত তথা বহির্জগতের সহিত মনের ধারণার মিল আবশ্যক, বাহ্য বস্তু-সমূহের ক্রিয়ার ফলে তাহাদের প্রতিরূপ আমাদের ধারণায় সৃষ্ট হয়। ধারণায় সৃষ্ট প্রতিরূপের মাধ্যমে আমরা বাহ্য বস্তুসমূহের অস্তিত্ব ও গুণধর্ম অনুমান করিতে পারি। যখন ধারণায় সৃষ্ট প্রতিরূপ বাহ্য বস্তুর অনুগামী হয় তখন আমাদের জ্ঞান নির্ভুল হয়। কাণ্ট জন লকের 'বিষয় সম্মত-জ্ঞান' (Knowledge Conforming to Nature)—এরূপ মতবাদের বিরোধিতা করেন এবং জ্ঞান-সম্মত-বিষয়' অর্থাৎ 'অভিজ্ঞতার বিষয় অবশ্যই বিষয়িগত হইবে'—এরূপ মতবাদ প্রতিষ্ঠা করেন। কাণ্ট বলেন—অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে যদি মন বা বুদ্ধি বিষয় সম্মত হয়, তাহা হইলে অভিজ্ঞতাকে বিষয়ের 'দত্ত' অংশের মধ্যে আবদ্ধ রাখিতে হয় এবং 'দত্ত' অংশের যে বিশেষ বিশেষ প্রতিচ্ছবি মনের মধ্যে অঙ্কিত হয় তাহাই জ্ঞানের রূপ, এরূপ অবস্থায় জ্ঞানের সার্বিকতা ও অনিবার্যতা ব্যাখ্যা করা যায় না। জ্ঞানকে সাধারণ ও অপরিহার্য করিতে হইলে বিষয়ের 'দত্ত' অংশকে বৌদ্ধিক আকারসমূহের দ্বারা সুবিন্যস্ত ও সুসংবদ্ধ করিতেই হইবে। অর্থাৎ অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে বিষয়কে একমাত্র বুদ্ধিসম্মত করিতে পারিলে অর্থাৎ বৌদ্ধিক আকারের দ্বারা বিষয়কে সুসংহত করিতে পারিলে পূর্বতঃসিদ্ধ সার্বিক ও অনিবার্য জ্ঞান ব্যাখ্যা করা সম্ভব হয়। ইহাই কাণ্টের ভাববাদের বিশেষত্ব। এজন্য কাণ্টের ভাববাদ আভাসগত ভাববাদ (Phenomenalistic Idealism)

হিসাবে পরিচিত। তাঁহার ভাববাদ মূলতঃ জ্ঞানতত্ত্বমূলক (epistemological idealism); অপরপক্ষে হেগেলের (Hegel) ভাববাদ তত্ত্বশাস্ত্রসম্মত (metaphysical idealism), কারণ হেগেল বলেন—পরমচৈতন্যময় ঈশ্বর বিশ্বের মূল সত্তা এবং জগৎ এই পরম চেতনার বিকাশ; বৈচিত্র্যময় জগৎ পরম তত্ত্ব ঈশ্বরের বাস্তব রূপ বা অভিব্যক্তি।

৫ ॥ হেগেলের বস্তুগত ভাববাদ বা পরব্রহ্মবাদ
(Hegel's objective Idealism or Absolute Idealism):

হেগেলের বস্তুগত ভাববাদে বা পরব্রহ্মবাদে পাশ্চাত্ত্য ভাববাদী দর্শনের চরম পরিণতি ঘটে। হেগেলের মতে পরমাত্মা বিশ্বের চরম তত্ত্ব। পরমাত্মা হইল পরম ধীশক্তি। "হেগেলের পরমাত্মা ফিক্‌টের পরমাত্মার ন্যায় নির্গুণ ও কেবলা-দ্বৈত নহে, ইহা বিশিষ্টাদ্বৈত। পরমাত্মা শাশ্বত সামান্য—ধারণাসমূহের এক সুসংহত সমষ্টি আমাদের জ্ঞানে যে সকল সামান্য ও অপরিহার্য ধারণাসমূহ রহিয়াছে, সে সকল ধারণা পরস্পরের সহিত সম্বন্ধে আবদ্ধ। পরমাত্মা ধারণা-সমূহের ঐক্যসূত্র। ধারণাসমূহ ইহার সৃষ্টিও নহে বা ইহা ধারণাসমূহের ঊর্ধ্বেও বিরাজ করে না। ইহা ধারণাসমূহের ঐক্য-বিধায়ক এবং ইহাদের লইয়া পূর্ণ ও অখণ্ড। হেগেলের পরম ধীশক্তি বা আত্মা প্লেটো ও এরিষ্টটলের পরম সত্তার ন্যায়, ইহা স্পিনোজার পরম দ্রব্যসদৃশ।" (অধ্যাপক হরিদাস বন্দ্যোপাধ্যায় প্রণীত দর্শন-দীপিকা) হেগেলের নিকট পরমাত্মা আত্ম-সচেতন সত্তা, ইহা জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়ের ধারক ও ঐক্যসূত্র। ইহা এক সর্বব্যাপী আধ্যাত্মিক সত্তা; ইহা স্বরূপতঃ সক্রিয় ও গতিশীল, ইহা চিদচিৎ-সকল বস্তুর মধ্য দিয়াই জগদাকারে নিজেকে বিকশিত করে। জীবাত্মা ও জড়-জগৎ-- পরমাত্মার প্রকাশ বলিয়া উভয়ের মধ্যে এক অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ বিদ্যমান। কাণ্ট তাঁহার আভাসগত ভাববাদে জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়, মন ও বস্তু, বুদ্ধি ও সংবেদন, বস্তুর অবভাস ও স্বরূপ, এমন কি পরিদৃশ্যমান আত্মা ও অতীন্দ্রিয় আত্মা—এগুলির মধ্যে পারস্পরিক অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক উপেক্ষা করিয়া কেবল কৃত্রিম ব্যবধান ও বিরোধ সৃষ্টি করিয়াছেন। কিন্তু হেগেল তাঁহার বস্তুগত ভাববাদে বিচার পদ্ধতি অনুসরণ করিয়া কাণ্টের ত্রুটি অনেকাংশে সংশোধিত করিয়াছেন এবং জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় বস্তুর মধ্যে এবং বস্তুর বাহ্যরূপ ও উহার স্বরূপের মধ্যে অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক স্থাপন করিয়াছেন। বস্তুতঃ পরমাত্মা (যাহা কাণ্টের ভাষায়

অতীন্দ্রিয় অজ্ঞেয় সত্তা) চেতনার মধ্য দিয়া আবভাসিক বস্তুসমূহের আকারে নিজেকে প্রকাশিত করিতেছে।

হেগেলের মতে, এই অসীম পরমাত্মা স্বরূপতঃ সক্রিয় ও গতিশীল বলিয়া দ্বন্দ্ব এবং সমন্বয়ের মাধ্যমে দ্বান্দ্বিক পদ্ধতিতে নিজেকে সীমার মধ্যে প্রকাশ করে। হেগেল বলেন –'ইতি' ও 'নেতি' পরস্পব নিব'পক্ষ নহে। ইতি ও নেতির মধ্য দিয়া আমরা উচ্চতর সত্যের আভাস পাই। কাণ্টের মতবাদে বিষয়ী (Subject) ও বিষয় (Object) পরস্পর নিরপেক্ষ, ফলে, অভিজ্ঞতায় আমরা যাহা পাই তাহা বস্তুর আভাস মাত্র, বস্তুব স্বরূপ আমরা জানিতে পাবি না। কিন্তু হেগেলের মতে বুদ্ধি ও বস্তুর মধ্যে মৌলিক কোন পার্থক্য নাই। স্ব-প্রকাশ চৈতন্যের ইহারা দুইটি দিক। ফলে যাহা যৌক্তিক তাহাই সৎ এবং যাহাই সৎ তাহাই যৌক্তিক। হেগেলের চিন্তাধাবা দ্বন্দ্বের মধ্য দিয়া অগ্রসর হয়—প্রথমটি সদর্থক বা বাদ (thesis), দ্বিতীয় স্তর নঞর্থক বা দ্বন্দ্বের স্তর (anti-thesis) এবং তৃতীয় স্তর সমন্বয় (Synthesis)। এইভাবে তাঁহার চিন্তা পদ্ধতি চরম বা পরম ধারণায় (Absolute Idea) গিয়া পৌছিয়াছে।

হেগেলের মতে আমাদের জ্ঞান কতকগুলি সামান্য ধারণা লইয়া গঠিত এবং সেই ধারণাসকল অভিজ্ঞতা সাপেক্ষ নহে। এই ধারণাগুলির বাস্তব সত্তা হেগেল অস্বীকার করেন নাই। প্রাথমিক স্তরে এই ধারণাগুলি অপ্রকাশিত থাকে পরে দ্বান্দ্বিক পদ্ধতিব মাধ্যমে প্রকটতা লাভ করে। সত্তা বা অস্তিত্বের ধারণাই মৌলিক ধারণা—কিন্তু এই ধারণা স্থিতিশীল নহে,—দ্বন্দ্বের মাধ্যমেই গুণ ও পরিমাণের ধারণার সৃষ্টি হয়; ফলে আদিতে যাহা ছিল তাহাই প্রকটিত হইয়া এক সর্বব্যাপক রূপ পরিগ্রহ করে।

হেগেলের মতে বিশ্বের সর্বত্রই এই দ্বান্দ্বিক গতির খেলা চলিতেছে। আদির সত্তা মাত্র আভ্যন্তরিক প্রেরণায় বৈপরীত্যের সৃষ্টি করে এবং এই উভয়ের মিলনে এক নব সমন্বয়ের সৃষ্টি হয় এবং সেই সমন্বয় আবার নূতন অগ্রগতির দিকে ধাবিত হয়। এই বিরামহীন গতি দ্বান্দ্বিক গতি, যৌক্তিক প্রেরণার উৎস।

হেগেল তাঁহার দ্বান্দ্বিক পদ্ধতির সাহায্যে প্রমাণ করিয়াছেন যে, পরমসত্তার মধ্যে জড় ও চেতনার বিরোধিতার সমন্বয় সাধিত হইয়াছে।

হেগেলের বস্তুগত ভাববাদ বা পরব্রহ্মবাদ অনুসারে পরমাত্মা ঈশ্বর ও জগৎ পরস্পর সাপেক্ষ, জগৎ শুধু ঈশ্বরের মনের ধারণামাত্র নহে, ইহা ঈশ্বরের অপরিহার্য বাস্তব রূপ বা তাঁহার শক্তি-ক্রিয়ার বাস্তব পরিণতি; জগৎ যেমন ঈশ্বরের চৈতন্য ছাড়া থাকিতে পাবে না তেমনই ঈশ্বরও তাঁহার অপরিহার্য বিষয়রূপে জগতের উপর নির্ভরশীল। প্রকৃতপক্ষে, জার্মান দার্শনিক হেগেল এই মতবাদের প্রবর্তক। বার্কলি শুধু বলিয়াছেন যে, জগৎ ঈশ্বরের ধারণামাত্র, ঈশ্বর জগতের নিষ্ক্রিয় দ্রষ্টা। তাই বার্কলির মতবাদ মূলতঃ আত্মগত ভাববাদ বা কেবল বিজ্ঞানবাদ (Subjective idealism)। অপরপক্ষে, হেগেলের মতে জগৎ ঈশ্বরের স্বপ্রকাশিত বাস্তব রূপ; ইহা পরমাত্মা ঈশ্বরের শুধু মনোগত ধারণাই নহে। শুধু ধারণা হইলে জগতের এত বৈচিত্র্য থাকিত না। জগৎ হইল পরমাত্মার আত্ম-প্রকাশিত শক্তিক্রিয়ার পরিণতি। কাজেই জগতের বাস্তব সত্তা অনস্বীকার্য, যদিও এই বাস্তব সত্তা আপেক্ষিক। জগতের স্বরূপ সম্বন্ধে এরূপ মতবাদকে বলা হয় বস্তুগত ভাববাদ বা সবিষয়-বিজ্ঞানবাদ বা পরব্রহ্মবাদ। এই মতবাদের মূল বক্তব্য হইল এই যে, জগতের মনোনিরপেক্ষ স্বতন্ত্র অস্তিত্ব না থাকিলেও ইহা মনের নিছক ধারণামাত্র নহে, মন বা জ্ঞানের অপরিহার্য বস্তু হিসাবে ইহার বাস্তব সত্তা একান্তভাবে স্বীকার্য। হেগেল যথার্থই বলিয়াছেন, "বাস্তবিক সত্তামাত্রই বৌদ্ধিক বা চেতন সত্তার প্রকাশ এবং বৌদ্ধিক বা চেতন সত্তামাত্রই বাস্তবিক সত্তায় প্রকাশিত হয়" ("Whatever is actual is rational and whatever is rational is actual")। জগৎ পরম চেতনার বিকাশ, আবার জগতের মধ্যে চেতনা আত্মপ্রকাশ করিতে না পারিলে উহা অসম্পূর্ণ ও অবাস্তব থাকিয়া যায়। বৈচিত্র্যময় জগৎ পরম তত্ত্ব ঈশ্বরের বাস্তবরূপ; ঈশ্বর স্বয়ং বহুত্ববিশিষ্ট এবং বহুতে অনুপ্রবিষ্ট হইয়া পূর্ণতা লাভ করে। ঈশ্বর জীবাত্মা ও জড়বস্তু—উভয়ের মধ্যে নিজেকে প্রকাশ করেন বলিয়া জীবাত্মা জগৎ ও ঈশ্বর সম্বন্ধে জ্ঞান অর্জন করিতে পারে এবং সত্য, শিব ও সুন্দররূপ পরম মূল্যগুলি উপলব্ধ করিতে পারে।

বস্তুর স্বরূপ ও জ্ঞাতার সহিত ইহার সম্পর্ক সম্বন্ধে বস্তুগত ভাববাদ বা পরব্রহ্মবাদই সর্বাধিক গ্রহণযোগ্য মতবাদ।

৪। জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদ ও তত্ত্বশাস্ত্রসম্মত ভাববাদ এবং এই দুইটির পারস্পরিক সম্পর্ক (Epistemological Idealism and Metaphysical Idealism and their mutual relation):

ভাববাদ অনুসারে জাগতিক বস্তু নিয়ত জ্ঞান নির্ভর, ইহা স্বরূপতঃ মনোগত, ইহার বস্তুনিষ্ঠ কোন স্বতন্ত্র সত্তা নাই ; অর্থাৎ ইহার সত্তা সদা জ্ঞান বা চেতনার দ্বারাই সৃষ্ট ও নিয়ন্ত্রিত হয়। এক কথায়, এই মতবাদ অনুসারে, সমগ্র জগৎ জ্ঞাতার মনের ধারণা মাত্র, অথবা ইহার অস্তিত্ব জ্ঞাতার মনের উপর নির্ভরশীল।

পাশ্চাত্ত্য দর্শনে ভাববাদ প্রধানতঃ দুইটি দিক হইতে প্রতিষ্ঠিত হইয়াছে,—(১) জ্ঞানতত্ত্বের দিক হইতে এবং (২) তত্ত্ববিদ্যার দিক হইতে। গ্রীক দার্শনিক প্লেটো যে ভাববাদী দর্শন প্রতিষ্ঠা করিয়াছেন তাহা নিছক তত্ত্ববিদ্যার উপর প্রতিষ্ঠিত। তাঁহার মতে জাতিগত ধারণাই হইল দ্রব্য। কারণ এরূপ সামান্য ধারণা নিত্য ও অপরিবর্তনীয়। এই সকল শাশ্বত দ্রব্যকে বুদ্ধি বা প্রজ্ঞা দ্বারা উপলব্ধি করা যায় ; এগুলি ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের অগোচর। সামান্য জাতিগত ধারণা দেশ ও কালের গণ্ডির অতীত। এক এক শ্রেণীর বিশেষ বিশেষ বস্তু একমাত্র স্ব স্ব শ্রেণীর সাধারণ ধারণার দ্বারাই পরিচিত। এক এক শ্রেণীর সামান্য ধারণা সেই সেই শ্রেণীর অন্তর্গত বিশেষ বিশেষ বস্তুর আদর্শ (Ideal) বা আকার (Form) বা সনাতন স্বরূপ (Essence) বা নিত্য দ্রব্য সত্তা (Substance)। সক্রেটিসের নিকট সামান্য ধারণা নিছক চিন্তারূপেই ছিল, কিন্তু প্লেটো ইহাকে আধিবিদ্যক দ্রব্যে (Metaphysical Substance) রূপান্তরিত করেন। প্লেটোর ধারণাবাদ বা ভাববাদ হইল ধারণার বস্তুগত সত্তার মতবাদ। সামান্য ধারণা শুধু মনের মধ্যেই অস্তিত্বশীল নহে, ইহা এমন এক বিশুদ্ধ ও স্বয়ংজাত দ্রব্য বা বস্তু-সত্তা—যাহা মনের বহির্ভূত স্বতন্ত্রভাবে বিরাজমান। ইহাই প্লেটোর তত্ত্বশাস্ত্রসম্মত ভাববাদ (metaphysical idealism)।

প্লেটোর ধারণাবাদ—যাহা তিনি Dialectic-এ আলোচনা করিয়াছেন—তাহা যেমন পরমসত্তার স্বরূপ সম্বন্ধে তাঁহার তত্ত্বশাস্ত্রসম্মত মতবাদ তেমনই এরিষ্টটল তাঁহার ধারণাবাদ বা ভাববাদ তাঁহার 'First Philosophy'-তে অর্থাৎ তত্ত্ববিদ্যায় আলোচনা করিয়াছেন। এরিষ্টটলের নিকট তত্ত্ববিদ্যাই সকল বিজ্ঞানের ভিত্তি। প্লেটো আদর্শ জগৎ ও দৃশ্যমান ইন্দ্রিয়-জগতের মধ্যে অর্থাৎ সামান্য ও বিশেষের মধ্যে ব্যবধান সৃষ্টি করিয়া একমাত্র আদর্শজগৎ তথা সামান্য ধারণাকেই বিশুদ্ধ সত্তা হিসাবে গ্রহণ করিয়াছিলেন। কিন্তু এরিষ্টটল প্লেটোর সৃষ্ট এই ব্যবধানকে রহিত করিয়া দেখাইয়াছেন যে, আদর্শজগৎ ইন্দ্রিয়-জগতের মধ্যেই প্রকাশিত হইয়া অর্থাৎ সামান্য বিশেষের মধ্যে নিহিত থাকিয়া মূর্তরূপ ধারণ

করে। তাঁহার নিকট দৃশ্যমান ইন্দ্রিয়-জগৎ আদর্শ-জগতের তথা সামান্য ধারণার বাস্তব প্রকাশ, সুতরাং এই বাস্তব জগৎ সত্য। ইহাই হইল এরিষ্টটলের তত্ত্বশাস্ত্র-সম্মত ভাববাদ।

পাশ্চাত্ত্য দর্শনে জ্ঞানতত্ত্বের জনক হইলেন—'জন লক'। তাঁহার মতে, প্রত্যক্ষ হইল জ্ঞানের একমাত্র উৎস, যাহা কখনও প্রত্যক্ষ করা যায় না তাহার জ্ঞানও সম্ভব নহে। অথচ লক বলেন যে মুখ্য গুণাবলীর অন্তর্নিহিত আধার-স্বরূপ অবশ্যই বহির্জগতে জড় দ্রব্য রহিয়াছে যদিও সেই জড়সত্তা সদা প্রত্যক্ষের অগোচর। বার্কলি লকের জ্ঞানতত্ত্বের সূত্র ধরিয়া প্রমাণ করেন যে, জড় দ্রব্যের মনোনিরপেক্ষ কোন স্বতন্ত্র সত্তা নাই। উহা মনের ধারণামাত্র। বার্কলি প্রথমতঃ, জ্ঞানতত্ত্বের দিক হইতে তাঁহার ভাববাদ প্রতিষ্ঠা করিতে সচেষ্ট হন। তাঁহার মতে যাহা স্বরূপত প্রত্যক্ষের অগোচর অর্থাৎ যাহার প্রত্যক্ষ জ্ঞান কখনই সম্ভব নয় তাহার কোন স্বতন্ত্র অস্তিত্বও নাই। যাহা সাক্ষাৎভাবে আমরা জানিতে পারি না তাহার অস্তিত্ব স্বীকার করা অযৌক্তিক। আমরা যাহাই প্রত্যক্ষ করি তাহা আমাদের মনের ধারণা মাত্র। যাহাকে আমরা বাহ্যবস্তু আখ্যা দিই, তাহাও বাস্তবিক আমাদের প্রত্যক্ষ জ্ঞান বা সংবেদন মাত্র। বাহ্যবস্তু হইল কতকগুলি গুণের সমষ্টিমাত্র এবং যাবতীয় গুণাবলী (কি গৌণ, কি মুখ্য) মনের ধারণামাত্র। মানসিক ধারণার বহির্ভূত কোনো সত্তা নাই। তাঁহার মতে ধারণাসমূহ এবং ইহাদের আধাররূপে মন অস্তিত্বশীল, এগুলির বহির্ভূত কোনো সত্তা নাই। কোনো বস্তুর অস্তিত্ব থাকিতে হইলে, তাহাকে একমাত্র প্রত্যক্ষ জ্ঞানেরই অন্তর্ভুক্ত থাকিতে হইবে। "Esse est percipi"—বার্কলির এই বক্তব্যের অর্থ হইল—কোন বস্তুর অস্তিত্ব থাকিতে হইলে তাহাকে অবশ্যই প্রত্যক্ষের বিষয়ীভূত হইয়া থাকিতে হইবে। ইহাই বার্কলির জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদ অর্থাৎ তিনি জ্ঞানতত্ত্বের উপর ভিত্তি করিয়া, তাঁহার আত্মগত ভাববাদ বা কেবল বিজ্ঞানবাদ প্রতিষ্ঠা করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহার এই মতবাদ অনিবার্যভাবে আত্মকেন্দ্রিকতাবাদে (solipesism) পর্যবসিত হওয়ায় তিনি এই অসুবিধা দূর করিবার নিমিত্ত পরবর্তীকালে তত্ত্ববিদ্যার উপর ভিত্তি করিয়া তাঁহার ভাববাদ কিঞ্চিৎ রূপান্তরিত করেন। তাঁহার তত্ত্ববিদ্যা-বিষয়ক বক্তব্য হইল এই যে, জাগতিক বস্তুনিচয় আমাদের মনে না হউক অন্ততঃ ঈশ্বরের মনে স্থায়ী ও ধারাবাহিকভাবে বিরাজ

করিতেছে। জাগতিক বস্তুসমূহকে আমরা প্রত্যক্ষ না করিলেও এগুলি সদা ঈশ্বরের প্রত্যক্ষের বিষয়। বার্কলি এইভাবে ঈশ্বরের অবতারণা করিয়া জগতের বাস্তবতা ও স্থায়িত্ব প্রমাণ করিতে এবং আত্মকেন্দ্রিকতার দোষ হইতে নিষ্কৃতি লাভ করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। সুতরাং আমরা দেখিতে পাই বার্কলী তাঁহার জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদ হইতে তত্ত্ববিদ্যামূলক ভাববাদে উপনীত হইয়াছেন। কিন্তু প্রশ্ন হইল বার্কলি এই বিষয়ে কতকটা সামঞ্জস্য রাখিতে পারিয়াছেন? আমরা স্বীকার করি—জ্ঞানতত্ত্বই ভাববাদের ভিত্তিভূমি অর্থাৎ ভাববাদ জ্ঞানের শর্তাবলীর উপর ভিত্তি করিয়া প্রতিষ্ঠিত হইবে। বার্কলি অভিজ্ঞতার কারণ হিসাবে অভিজ্ঞতার বহির্ভূত ঈশ্বরের প্রবর্তন করেন, অথচ তাঁহার জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদে তিনি বলেন যে, প্রত্যক্ষের বহির্ভূত কোন বস্তুই থাকিতে পারে না। এজন্য তাঁহার ঈশ্বরতত্ত্বের সংযোজনের ফলে তিনি তাঁহার প্রচারিত জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদের সহিত তাঁহার নব-প্রবর্তিত তত্ত্ববিদ্যামূলক ভাববাদের সঙ্গতি রক্ষা করিতে পারেন নাই। তাঁহার ঈশ্বরবাদ যেন এক ধরণের আপোসমূলক ভাববাদ।

হেগেলের বস্তুগত ভাববাদ একাধারে জ্ঞানতত্ত্বমূলক ও তত্ত্ববিদ্যামূলক উভয়ই। তাঁহার মতে সত্তা মাত্রই বৌদ্ধিক বা চেতন সত্তার প্রকাশ এবং বৌদ্ধিক বা চেতন সত্তা মাত্রই বাস্তবিক সত্তাই প্রকাশিত হয় (whatever is real is rational and whatever is rational is real)। হেগেল দেখাইয়াছেন যে, তত্ত্ববিদ্যার মৌলিক তত্ত্ব (সৎ) স্বরূপতঃ জ্ঞান-অতিরিক্ত কিছুই নয়; চরম তত্ত্ব ও পরম জ্ঞান একই বস্তু। জ্ঞানবিষয়ক বিজ্ঞান যেহেতু জ্ঞান সম্পর্কীয় আলোচনা এবং জ্ঞান ও তত্ত্বের মধ্যে যেহেতু কোন মৌলিক পার্থক্য নাই, সেই হেতু জ্ঞানবিষয়ক বিজ্ঞান ও তত্ত্ববিদ্যা এক ও অভিন্ন। তাঁহার মতে জগৎ ঈশ্বরের অর্থাৎ পরমাত্মার স্বপ্রকাশিত বাস্তবরূপ; ইহা পরমাত্মা ঈশ্বরের শুধু মনোগত ধারণাই নহে। শুধু ধারণা হইলে জগতের এত বৈচিত্র্য থাকিত না। জগতের স্বরূপ সম্বন্ধে হেগেলের এই ভাববাদকে বলা হয় বস্তুগত ভাববাদ বা সবিষয় বিজ্ঞানবাদ।

উক্ত আলোচনা হইতে আমরা জানিতে পারি যে, হেগেল জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদ এবং তত্ত্ববিদ্যামূলক ভাববাদ—এই উভয়বিধ ভাববাদের মধ্যে একটি ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু কাণ্টের আভাসগত ভাববাদ পর্যালোচনা

করিলে দেখা যায় যে, ইহা মূলতঃ জ্ঞানতত্ত্বমূলক। কাণ্ট তাঁহার জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদকে তত্ত্বশাস্ত্রসম্মত ভাববাদে উন্নীত করিবার পক্ষপাতী নহেন, কারণ তাঁহার মতে বস্তুর স্বসত্তার বা পারমার্থিক তত্ত্ব আমাদের জ্ঞানের অতীত, আমাদের অতীন্দ্রিয় বা বুদ্ধি-জন্য সাক্ষাৎ প্রতীতির (intellectual intuition) কোন সামর্থ্য নাই বলিয়া বস্তুর স্বরূপ সত্তা চিরদিনই অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়, আমরা বস্তু সম্বন্ধে যাহা জানি তাহা আমাদের ইন্দ্রিয় ও মনের রচনামাত্র; আমাদের কোন জ্ঞানই ইন্দ্রিয়-নিরপেক্ষ নহে, এজন্য 'আমাদের জ্ঞানে বস্তুর স্বরূপ প্রকাশিত না হইয়া তাহার বাহ্য রূপ বা আভাসমাত্র গৃহীত হয়।' সুতরাং কাণ্টের মতে জ্ঞান ও দৃশ্যমান জগৎ বিশুদ্ধ বস্তুর প্রতিচ্ছবি নহে, বুদ্ধির রচনামাত্র। কিন্তু বুদ্ধির দ্বারা জ্ঞান ও ঐন্দ্রিয়িক জগৎ রচিত হইলেও সেগুলি ব্যক্তিসাপেক্ষ ও মনোগত নহে। কাণ্ট কখনও মনে করেন না যে, দৃশ্যমান জগৎ মনের ধারণামাত্র অথবা বস্তুর সত্তা মনের ধারণার দ্বারাই প্রমাণিত হয়। এইখানেই কাণ্টের জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদ বার্কলির জ্ঞানতত্ত্বমূলক অথচ আত্মগত ভাববাদ হইতে পৃথক। কাণ্ট বলেন—বিষয়ের 'দত্ত' অংশকে বৌদ্ধিক আকারসমূহের দ্বারা সুবিন্যস্ত ও সুসংবদ্ধ করিতে পারিলে জ্ঞান ব্যক্তি মনের ঊর্ধ্বে উঠিয়া সাধারণ ও অপরিহার্য হইবে অর্থাৎ অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে বিষয়কে একমাত্র বুদ্ধি-সম্মত করিতে পারিলে সার্বিক ও অনিবার্য জ্ঞান ব্যাখ্যা করা সম্ভব হয়; ইহাই কাণ্টের জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদের বিশেষত্ব এবং তাঁহার মতে জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদের পরিণতি হিসাবে কখনও তত্ত্বশাস্ত্রসম্মত ভাববাদ গ্রহণ করা যায় না।

এই প্রসঙ্গে আমাদের বক্তব্য হইল—আমরা যদি জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদের মধ্যে নিবদ্ধ থাকি এবং উহাকে ভিত্তি করিয়া তত্ত্বশাস্ত্রসম্মত ভাববাদ রচনা না করি তাহা হইলে বস্তুর প্রকাশ এবং স্বরূপের মধ্যে বস্তুতঃ যে এক অবিচ্ছেদ্য ও অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক বিদ্যমান—তাহা উপেক্ষিত হইবে। হেগেল জ্ঞানতত্ত্বমূলক ভাববাদ ও তত্ত্বশাস্ত্রসম্মত ভাববাদ—এই দুইটির মধ্যে সমন্বয় সাধন করিয়া এবং প্রথমটিকে দ্বিতীয়টির ভিত্তিস্বরূপ গ্রহণ করিয়া সঠিকভাবেই বলিয়াছেন—পরমচৈতন্যময় ঈশ্বর বিশ্বের মূল সত্তা এবং জগৎ এই পরম চেতনার বিকাশ; বৈচিত্র্যময় জগৎ পরমতত্ত্ব ঈশ্বরের বাস্তব রূপ বা অভিব্যক্তি। বাস্তবিক, হেগেল তাঁহার অধিবিদ্যায় বিচার-পদ্ধতি অনুসরণ করিয়া কাণ্টের ত্রুটি অনেকাংশে সংশোধিত করিয়াছেন এবং জ্ঞানতত্ত্বমূলক ও তত্ত্ববিদ্যামূলক—উভয় ভাববাদের মধ্যে সমন্বয়

সাধন করিয়া বস্তুর বাহ্যরূপ ও উহার স্বরূপের মধ্যে অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক স্থাপন করিয়াছেন। তাঁহার নিকট জ্ঞান ও তত্ত্ব তথা জ্ঞান-বিষয়ক বিজ্ঞান ও তত্ত্বদর্শন - এক ও অভিন্ন। হেগেলের এই মত সমর্থনযোগ্য।

অনুশীলনী

1 What is the issue between Realism and Idealism ? (বস্তুবাদ এবং ভাববাদের মধ্যে মৌলিক পার্থক্য কি কি ?)

2. Explain Epistemological and Metaphysical Idealism. Is the former the basis of the latter ? (জ্ঞানতত্ত্বমূলক এবং তত্ত্বশাস্ত্রসম্মত ভাববাদ ব্যাখ্যা কর। প্রথমটি কি দ্বিতীয়টির ভিত্তি ?)

3. Discuss (a) Popular Realism (b) Scientific Realism, (c) Neo Realism, (d) New Critical Realism, (e) Plato's Idealism, (f) Subjective Idealism and (g) Objective Idealism or Absolutism আলোচনা কর: (ক) লৌকিক বস্তুবাদ, (খ) বৈজ্ঞানিক বস্তুবাদ, (গ) নব্য বস্তুবাদ, (ঘ) নব্য-সবিচার-বস্তুবাদ, (ঙ) প্লেটোর ভাববাদ, (চ) আত্মগত ভাববাদ, (ছ) বস্তুগত ভাববাদ বা পর-ব্রহ্মবাদ।)

তৃতীয় অধ্যায়

দ্রব্য (Substance)

১। দ্রব্য সম্বন্ধে বিভিন্ন মতবাদ (Different views of Substance) :

সাধারণ দৃষ্টিতে দ্রব্য : দ্রব্য (Substance) আমাদের সাধারণ ভাষায় নানা অর্থে ব্যবহৃত হয়। প্রথমতঃ, দ্রব্যকে গুণের আধার বলিয়া বিবেচনা করা হয়। মানুষের প্রথম অভিজ্ঞতা গুণের পরিচয়ে, কিন্তু গুণ তো একা দাঁড়াইতে পারে না। সুতরাং গুণীর কল্পনা অপরিহার্য হইয়া পড়ে। দ্বিতীয়তঃ, পরিবর্তনের মাঝখানে নানা কারণে এক অপরিবর্তনীয় তত্ত্বের প্রয়োজন দেখা দেয়। পরম-পদার্থবাদীদের (Absolutists) মধ্যে অনেকের মতে পরিবর্তন মিথ্যা (illusory); আবার অনেকে পরমপদার্থে (absolute) বিশ্বাস স্থাপন করিলেও পরিবর্তনকে স্বীকার করিয়া লইয়াছেন। যাহা হউক, উভয় সম্প্রদায়ের মধ্যে মতৈক্য এই যে, উভয়েই এক অপরিবর্তনীয় তত্ত্বের অস্তিত্বে বিশ্বাসী। তৃতীয়তঃ, ক্রিয়াশীলতার (activity) জন্য একটি শক্তি-উৎসের কল্পনা অপরিহার্য। এই শক্তির উৎসস্বরূপও দ্রব্যের কল্পনা প্রচলিত রহিয়াছে। এককথায়, দ্রব্যের বিশেষ লক্ষণ হইল ইহার স্বতন্ত্র অস্তিত্ব ও স্থায়িত্ব। ইহা বিভিন্ন গুণ ও শক্তির ধারক এবং ইহার গুণ, ক্রিয়া ও অবস্থার নিরন্তর পরিবর্তন সত্ত্বেও ইহা অপরিবর্তিত থাকে এবং নিজস্ব স্থায়ী সত্তা অক্ষুন্ন রাখে।

গুণের সহিত দ্রব্যের সম্পর্ক : দ্রব্য ইহার গুণের সহিত ঘনিষ্ঠভাবে যুক্ত। যদিও দ্রব্যকে আমরা গুণ হইতে পৃথকরূপে চিন্তা করি, বাস্তব ক্ষেত্রে এই দুইটি পরস্পর অবিচ্ছেদ্যভাবে সম্পর্কিত। গুণের পরিবর্তন সত্ত্বেও দ্রব্য অপরিবর্তিত থাকে। এক ও অভিন্ন দ্রব্য অপরিবর্তিত থাকিয়া পরিবর্তনশীল গুণের মাধ্যমে প্রকাশিত হয়। দ্রব্যের সত্তা গুণ ব্যতীত অর্থহীন—যেমন দ্রব্য ব্যতীত গুণ অর্থহীন। দ্রব্য হইল গুণাবলীর অন্তর্নিহিত সার সত্তা এবং বিভিন্ন গুণ দ্রব্যেরই প্রকাশ বা অভিব্যক্তি। দ্রব্যকে যদি গুণাবলীর অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় আধাররূপে গণ্য করা হয় তাহা হইলে ভুল হইবে, কারণ দ্রব্য গুণাবলী হইতে স্বতন্ত্রভাবে থাকে না, গুণাবলীর মাধ্যমেই দ্রব্যের বহিঃপ্রকাশ ও পরিচয় ঘটে। আবার, ইহা পরিবর্তনশীল পরস্পর বিচ্ছিন্ন গুণসমূহের সমষ্টি মাত্রও নহে ; ইহা

বস্তুতঃ পরিবর্তনশীল বিভিন্ন গুণাবলীর ঐক্যসূত্র ; ইহা বিভিন্ন গুণাবলীকে ঐক্যবদ্ধ করিয়া উহাদের মাধ্যমে নিজের স্বরূপকে প্রকাশ ও উপলব্ধি করে। বাস্তবিক, দ্রব্য হইল বিভিন্ন গুণের মূর্ত ঐক-তত্ত্ব ও সক্রিয় সংগঠনী শক্তি ; বিভিন্ন গুণের বিকাশের সঙ্গে সঙ্গে ইহার সমৃদ্ধি ও পরিপুষ্টি ঘটে। বিভিন্ন গুণাবলীর মধ্য দিয়া দ্রব্যের বাহ্য-প্রকাশ ঘটে বলিয়া উহার স্বরূপকে অনেকাংশে জানা যায়।

বুদ্ধিবাদীদের মতে দ্রব্য : বুদ্ধিবাদী দার্শনিকগণের (Rationalists) মধ্যে ডেকার্ট (Descartes), স্পিনোজা (Spinoza) ও লাইবনিজ (Leibniz) প্রমুখ পণ্ডিতগণ দ্রব্যের প্রকৃতি নির্ধারণ করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। ডেকার্টের মতে যাহাকে স্বীয় অস্তিত্ব রক্ষার জন্য অপর কোন জিনিসের উপর নির্ভর করিতে হয় না, তাহারই নাম দ্রব্য। এই সংজ্ঞা গ্রহণ করিলে মাত্র 'একটি দ্রব্যের' কথা বলাই যুক্তিসঙ্গত।

এই যুক্তি বিবেচনা করিয়াই ডেকার্ট ঈশ্বরকে 'দ্রব্য' নামে অভিহিত করিয়াছেন। কেননা, ঈশ্বর অসীম এবং স্বীয় অস্তিত্ব রক্ষার জন্য অপরের উপর অ-নির্ভরশীল। কিন্তু ডেকার্ট ঈশ্বর ছাড়াও জড় ও মনের দ্রব্যত্ব স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহার মতে, জড় ও মন ঈশ্বরের সৃষ্টি বলিয়া ঈশ্বরের উপর নির্ভরশীল, কিন্তু উহারা পরস্পর নিরপেক্ষ দ্রব্য, জড়ের সারধর্ম হইল চেতনাহীন বিস্তৃতি এবং মনের সারমর্ম হইল বিস্তৃতিহীন চেতনা, কাজেই জড় ও মন পরস্পর বিরোধী দুইটি স্বতন্ত্র দ্রব্য।

স্পিনোজা (Spinoza) এই ধারণার যুক্তিহীনতা বা ত্রুটি সম্পর্কে সম্পূর্ণরূপে অবহিত ছিলেন। তাঁহার মতে কোন সসীম বস্তুই সর্বতোভাবে অন্য-নিরপেক্ষ হইতে পারে না। তাই কার্টেজীয় ভুলের সম্ভাবনা চিরতরে দূর করিবার জন্য তিনি দ্রব্যের সংজ্ঞাকে আংশিক পরিবর্তন করেন। তাঁহার মতে দ্রব্য তাহাই যাহা স্বনির্ভর (বা অন্য নিরপেক্ষ) ও যাহাকে অপর বিষয় বাদ দিয়াও জানা যায়। স্বনির্ভরশীলতা (Self-dependence) ও স্ববেদ্যতা (Self-intelligibility)—এই উভয় গুণ থাকিলেই তবে কোন বস্তু 'দ্রব্য' আখ্যা পাইতে পারে। সসীম বস্তু কখনই স্ববেদ্য হইতে পারে না। অতএব দ্রব্য (Substance) এক ও অসীম। এই দ্রব্যকে অন্য দৃষ্টিভংগি হইতে ঈশ্বর (God) ও প্রকৃতি (Nature) বলা যায়। স্পিনোজার মতে দ্রব্য=ঈশ্বর=প্রকৃতি।

কিন্তু যেখানে মাত্র একটিই দ্রব্য, সেখানে ক্রিয়াশীলতার (activity) ব্যাখ্যা

কিভাবে সম্ভবপর ? স্পিনোজার মতে, দ্রব্য অনন্ত ; সুতরাং উহার আর বিকাশ কি সম্ভবপর ? অথচ জগতে প্রতিনিয়তই ক্রিয়াশীলতার প্রচুর উদাহরণ দেখা যায়। সুতরাং দ্রব্যকে কিভাবে এক (one) বলা চলে ? লাইবনিজ্ এই যুক্তির উপর নির্ভর করিয়া দ্রব্য অনন্ত সংখ্যক (there is an infinite number of substances) বলিয়া অভিমত প্রকাশ করিয়াছেন। তাঁহার মতে দ্রব্যমাত্রই অবিভাজ্য।

লাইবনিজের মতে, দ্রব্য জড়াত্মক (material) নয়, কেননা জড়াত্মক বস্তু-মাত্রই বিস্তৃতিসম্পন্ন (extended), সুতরাং যত ক্ষুদ্রই হউক না কেন উহা বিভাজ্য (divisible)। অপরদিকে অবিভাজ্য গাণিতিক বিন্দুও (mathematical points) দ্রব্য নয়, কেন না গাণিতিক বিন্দু কল্পনার বস্তু, বাস্তব নয়। সুতরাং একমাত্র সিদ্ধান্ত সম্ভব এই যে—দ্রব্য আত্মাবিশেষ (spiritual), এইরূপ তত্ত্বের নাম চিৎপরমাণু বা চেতন পরমাণু (monad)। তাঁহার মতে, প্রত্যেকটি দ্রব্য হইল স্বনির্ভর আত্মক্রিয়াশীল শক্তি।

অভিজ্ঞতাবাদীদের মতে দ্রব্য :—অপরদিকে অভিজ্ঞতাবাদী (Empiricist) দার্শনিকগণ যথা, লক্ (Locke), বার্কলি (Berkeley) ও হিউম্ (Hume) দ্রব্য সম্পর্কে বিভিন্ন অভিমত প্রকাশ করিয়াছেন কিন্তু অভিজ্ঞতার দ্বারা যে কতখানি জ্ঞান সম্ভব সে সম্পর্কে এই তিনজন একমত নহেন।

লকের মতে, গুণ হইতে আমরা দ্রব্যের ধারণা পাই। কিন্তু গুণগুলিকে যে 'দ্রব্যের' গুণ বলিয়া আমরা মনে করি, সেই দ্রব্য সম্পর্কে আমাদের কোনই জ্ঞান নাই। লকের মতে, দ্রব্য অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় (unknown and unknowable)। অথচ এইরূপ অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় গুণাধার (substratum of quality কল্পনা না করিয়াও উপায় নাই। সংবেদন (sensation) হইতে বিস্তৃত ও ঘনাকার দ্রব্যের অস্তিত্ব এবং অনুচিন্তন (reflection) হইতে আমরা মন বা চিন্তনশীল দ্রব্যের অস্তিত্ব জানিতে পারি। "সাধারণ লোকের মতই লক তিন জাতীয় দ্রব্যের অস্তিত্ব স্বীকার করেছেন। রূপ, রস, গন্ধ প্রভৃতি গুণের আধার হিসেবে জড় দ্রব্য, সুখ, দুঃখ প্রভৃতি গুণের আধার হিসেবে আত্মা আর সর্বজ্ঞতা, সর্বশক্তিমত্তা প্রভৃতি গুণের অধিষ্ঠান হিসেবে ঈশ্বর এই তিন জাতীয় দ্রব্য।" (ডঃ নীরদবরণ চক্রবর্তী প্রণীত দর্শনের ভূমিকা') বার্কলির মতে, জড়দ্রব্যের

প্রত্যক্ষ জ্ঞান সম্ভব নয় বলিয়া উহার অস্তিত্ব নাই। কিন্তু তিনি বিভিন্ন ধারণার আধার হিসাবে আত্মা বা মনের দ্রব্যত্ব স্বীকার করিয়াছেন এবং জগতের যাবতীয় বস্তু ঈশ্বরের প্রত্যক্ষের উপর নির্ভরশীল বলিয়া ঈশ্বরের অস্তিত্বেও বিশ্বাসী।

হিউম বার্কলির পথ অনুসরণ করিয়া আরও ধ্বংসাত্মক (destructive) সিদ্ধান্ত গ্রহণ করিয়াছেন। হিউমের মতে, সংবেদনসমষ্টির সমাবেশের বৈচিত্র্যের জন্যই কখনও জড়, কখনও মন—এই দুই বস্তু সম্পর্কে আমাদের ধারণা জন্মে। কিন্তু জড়, মন ও ঈশ্বর বলিয়া কোন অপরিবর্তনীয় সত্তা নাই। তাঁহার মতে কতকগুলি বিশেষ বিশেষ একত্র সমাবিষ্টগুণ-সমূহের নামই এক একটি দ্রব্য। গুণ সকলের অতিরিক্ত দ্রব্যের বাস্তবিক সত্তা নাই। যাহাকে আমরা জড়দ্রব্য বলি তাহা কতকগুলি গুণের সংবেদনের সমষ্টিমাত্র এবং যাহাকে মন বলি তাহা হইল চিন্তা, অনুভূতি, ইচ্ছা প্রভৃতি মানসিক ক্রিয়ার সমষ্টিমাত্র। প্রত্যক্ষলব্ধ নহে বলিয়া ঈশ্বরের কোন অস্তিত্ব নাই।

অভিজ্ঞতাবাদীদের আলোচনা হইতে দেখি যে, তাঁহারা প্রত্যেকেই দ্রব্য সম্পর্কে কোন সদর্থক (affirmative) উত্তর দিতে পারেন নাই। অর্থাৎ তাঁহাদের অভিমতকে এক কথায় দ্রব্য সম্পর্কে অজ্ঞেয়বাদ (Agnosticism) বলিয়া অভিহিত করা যায়।

কাণ্টের মতবাদ :—কাণ্টের মতে, দ্রব্য মনোনিরপেক্ষ বস্তুগত সত্তাও নহে আবার কতকগুলি গুণ-সংবেদনের সমাবেশও নহে। দ্রব্য হইল গুণসম্বন্ধীয় অভিজ্ঞতার একটি মৌলিক ও অপরিহার্য প্রত্যয় বা মনোগত জ্ঞানাকার মাত্র। কিন্তু সেই কারণে ইহাকে কোন ব্যক্তি বিশেষের আত্মগত ব্যাপার বলা চলে না; কেন না পরিদৃশ্যমান জগৎ বুঝিতে গেলে 'দ্রব্য' এই অপরিহার্য জ্ঞানাকার ছাড়া কেহই জানিতে পারে না। তাহা ছাড়া দ্রব্য অভিজ্ঞতা-সাপেক্ষ নয়, বরং অভিজ্ঞতাই দ্রব্য-রূপ ধারণা সাপেক্ষ।. কেননা দ্রব্যকে বাদ দিয়া পরিবর্তনশীল অবভাসের (phenomena) অভিজ্ঞতা একেবারেই অসম্ভব। কিন্তু দ্রব্যের প্রত্যয় শুধু পরিদৃশ্যমান অবভাসিক জগতের অভিজ্ঞতাতেই সত্য, ইন্দ্রিয়াতীত বস্তুস্বরূপের (thin·in-itself) উপর ইহা প্রযোজ্য নহে।

হেগেলের মতবাদ :—হেগেলের মতে, দ্রব্য শুধু মানবমনের প্রত্যয় বা জ্ঞানাকার নহে, ইহা পরম পদার্থ তথা বস্তু স্বরূপের আকারও বটে, কারণ মানবমন ও বস্তুজগৎ উভয়ই পরমাত্মা বা পরব্রহ্মের প্রকাশ। কাজেই দ্রব্য মনোগত ও

বস্তুগত উভয়ই। হেগেল আরও বলেন যে, দ্রব্য গুণের আধারমাত্র নহে। ইহা গুণসমূহের অন্তর্নিহিত বাস্তবসত্তা ·এবং গুণসমূহে 'প্রকাশিত হওয়াই ইহার স্বাভাবিক ধর্ম।' দ্রব্য ও গুণের মধ্যে এক অবিচ্ছেদ্য অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক বিদ্যমান। এক কথায়, দ্রব্য উহার বিভিন্ন গুণ ও ক্রিয়ার মধ্যে অন্তর্নিহিত থাকিয়া সেগুলিকে ঐক্যবদ্ধ করে এবং বিভিন্ন পরিবর্তনের মধ্যে 'নিজের স্থায়িত্ব অক্ষুণ্ণ রাখে। দ্রব্যের স্বরূপ সম্বন্ধে হেগেলের এই মতবাদ সন্তোষজনক।

আধুনিক দার্শনিকদের মতে দ্রব্য: আধুনিক কালে ব্রাডলি (Bradley) প্রমুখ ভাববাদী দার্শনিকগণের মতে 'দ্রব্য' ও 'গুণ' এই 'প্রকারে'র সাহায্যে বাস্তবতত্ত্বকে (reality) জানা অসম্ভব। তাঁহাব মতে, 'দ্রব্য' ও 'গুণ', এই ধারণার মধ্যে চিন্তাবিরোধ আছে। 'ফুলটি লাল' এই বিধানে 'দ্রব্য' ও 'গুণ' এই প্রকার' ব্যবহার করা হইয়াছে। কিন্তু দ্রব্য যদি গুণ হইতে পৃথক হয়, তাহা হইলে বিধানটি অবৈধ (invalid); আর দ্রব্য ও গুণ যদি একই পদার্থ হয় তাহা হইলে বিধানটি নিরর্থক। এইভাবে 'দ্রব্য' ও 'গুণ' ব্যবহার করিলে কোন না কোনভাবে চিন্তাবিরোধ ঘটিবেই। যেখানে চিন্তাবিরোধ (inconsistency of thought)থাকে, সেখানে বাস্তবতত্ত্বও পাওয়া যায় না, কেবলমাত্র পাওয়া যায় আভাস বা অবভাস (appearance)। তবে ব্রাডলি আভাসিক জগতের আভ্যন্তরীণ বিরোধের কথা বলিলেও তিনি এই মত পোষণ করেন যে, আভাসিক বস্তুসমূহ 'সম্পূর্ণ রূপান্তরিত হইয়া এক সুসংহত চরমতত্ত্ব পরব্রহ্মের অঙ্গীভূত হইয়া থাকে। জাগতিক কোন বস্তুই পরব্রহ্মের দ্বারা প্রত্যাখ্যাত হয় না। ব্র্যাড্‌লি যে চিন্তাবিরোধের কথা বলিয়াছেন, বাস্তবিকই সেইরূপ চিন্তাবিরোধ 'দ্রব্য' ও 'গুণ' এই ধারণার মধ্যে নাই। বস্তুতঃ দ্রব্য ও গুণ পরস্পর অঙ্গাঙ্গিভাবে যুক্ত হইয়া এক অখণ্ড সমগ্র সত্তা গঠন করে। এই দুইটিকে পরস্পর পৃথকভাবে দেখিলে নানা বিভ্রান্তি ঘটে।

আলেক্‌জাণ্ডারের (Alexander) মতে, বিশ্বচরাচরের একমাত্র উপাদান হইতেছে দেশ-কাল (space-time) বা শুদ্ধগতি (pure motion)। জাগতিক বস্তুমাত্রই এই শুদ্ধগতি অথবা তাহার কোন জটিল পরিণতি (complexes)। যেহেতু গতিই-জাগতিক বস্তুমাত্রের যথার্থ সত্তা, সেই কারণে কোন বস্তুকেই সম্পূর্ণ গতিহীন বলিয়া কল্পনা করা উচিত নয়। তবে নিজ দেশ-কাল সীমারেখার মধ্যে বস্তু যে তাহার গঠন ভঙ্গিমাকে বজায় রাখিয়া চলে, তাহাকেই 'দ্রব্য' পদের

সাহায্যে সূচিত করিতে পারা যায়। স্থিতির দিক হইতে দেখিলে বস্তুকে দ্রব্যরূপে গণ্য করা হয় আর গতির দিক হইতে দেখিলে উহাকে কারণ বলা হয়।

রাসেলের (Russell) দ্রব্যবিষয়ক মতবাদ তাঁহার "বিশেষণ-বিরহিত একতত্ত্ববাদের (neutral monism) উপর প্রতিষ্ঠিত। তাঁহার মতে চিরস্থায়ী বস্তু বলিয়া কিছুই নাই। নব্য পদার্থ বিদ্যা (physics) ও নব্য মনস্তত্ত্ব (psychology) উভয়েই এই চিরস্থায়ী দ্রব্যের কল্পনাকে ধূলিসাৎ করিয়া দিয়াছে। তিনি বিশ্বের সরলতম উপাদানকে (element) ঘটনা (events)-রূপে গ্রহণ করিয়াছেন। জড় ও মন বলিয়া পরিবর্তনহীন দ্রব্য কল্পনার পরিবর্তে ঘটনাকেই বিশ্বের একক (unit) ধরা উচিত। তবে এইরূপ বস্তু আছে কি না তাহা সপ্রমাণ করা প্রয়োজন, এবং আদৌ তাহা থাকিলেও তাহা হইতে বিষয়গত ও বুদ্ধিগত উভয় প্রকারের পদার্থ কিভাবে উদ্ভূত হইতে পারে তাহা প্রমাণসাপেক্ষ।

হোয়াইট্‌হেডের (Whitehead) মতে স্থায়ী সত্তারূপে দ্রব্য আমাদের মনের একটি বৌদ্ধিক বা যৌক্তিক আকার মাত্র, কিন্তু বস্তুত জগতে কোন অপরিবর্তিত স্থায়ী দ্রব্য-সত্তা নাই। জগৎ হইল পরিবর্তনীয় ঘটনাবলীর সমষ্টি। কেবল আমাদের প্রয়োজন অনুসারেই সদা-পরিবর্তিত ঘটনাকে স্থায়ী ও অপরিবর্তিত দ্রব্য-সত্তারূপে ধারণা করিয়া থাকি।

অধ্যাপক এ. জে. আয়ার (A. J. Ayer) প্রমুখ আধুনিক ভাষা-দার্শনিকগণের মতে আমরা আদিম কুসংস্কার বশতঃ দ্রব্যের ধারণা করিয়া থাকি, 'দ্রব্য' একটি নামমাত্র, ইহার কোন বাস্তব সত্তা নাই। একমাত্র আমাদের উদ্দেশ্য বা প্রয়োজন অনুসারে 'দ্রব্য' শব্দটি ব্যবহার করিয়া থাকি। 'চিনি হয় মিষ্ট'—এরূপ অবধারণ ভাষামাত্র, কারণ কোন গুণবাচক শব্দ বুঝাইবার জন্য উহাকে দ্রব্যবাচক শব্দের সহিত যুক্ত করার প্রয়োজন হয়। কিন্তু বস্তুতঃ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য গুণাবলীর অতিরিক্ত কোন বস্তু বা দ্রব্যের সত্তা নাই। যাহাকে আমরা দ্রব্য বলি তাহা কতকগুলি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য গুণের সমষ্টিগত প্রকাশ মাত্র। একমাত্র ভ্রান্ত ধারণার বশবর্তী হইয়াই আমরা গুণের অতিরিক্ত তথাকথিত দ্রব্য-সত্তার ব্যর্থ অনুসন্ধান কার্যে লিপ্ত হইয়া থাকি।

আমাদের মন্তব্য : প্রকৃতপক্ষে দ্রব্য প্রকৃত সত্তা, ইহা শক্তির মূল কেন্দ্র। দ্রব্য শক্তিমান। দ্রব্যের ধারণা ব্যতীত আমরা শক্তির ধারণাও করিতে পারি না। ইহা অবশ্য লৌকিক বা সাধারণ প্রত্যক্ষের বিষয় নহে। তবে দ্রব্য

ইন্দ্রিয়াতীত হইলেও বিভিন্ন গুণের আশ্রয় এবং বিভিন্ন ক্রিয়ার কেন্দ্ররূপে ইহার সত্তা অনস্বীকার্য। স্থিতি ও গতি-উভয়কে পরস্পর সাপেক্ষ সত্তারূপে গ্রহণ করিয়া আমরা বলিব—স্থিতিশীল দ্রব্য গতিশীল ক্রিয়ার মাধ্যমে প্রকাশিত হয়।

২। দ্রব্যের ধারণার উৎপত্তি (Origin of the idea of substanee) :

দ্রব্যের ধারণার উৎপত্তি সম্বন্ধে নিম্নলিখিত মতবাদগুলি উল্লেখযোগ্য :—

(১) **সাধারণ লোকের মতবাদ** :—সাধারণ লোক মনে করে যে, দ্রব্যের ধারণা প্রত্যক্ষ-অভিজ্ঞতা-প্রসূত ; আমরা বাহ্য প্রত্যক্ষণের সাহায্যে সোজাসুজি বহির্জগতের দ্রব্যসমূহ জানিতে পারি এবং অন্তঃপ্রত্যক্ষণের সাহায্যে মন বা আত্মার অস্তিত্বের পরিচয় পাই।

(২) **অভিজ্ঞতাবাদ** :—অভিজ্ঞতাবাদী লক বলেন যে, প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতায় আমরা বহির্জগতের জড়-দ্রব্যের কোন সাক্ষাৎ জ্ঞান পাই না। প্রত্যক্ষ শুধু বিভিন্ন গুণাবলীর অস্তিত্বই প্রকাশ করে। গুণসমূহের প্রত্যেক্ষের মাধ্যমে উহাদের আশ্রয় বা আধারস্বরূপ জড় দ্রব্যের অস্তিত্ব অনুমান করা হয়। কিন্তু চরম অভিজ্ঞতাবাদী তথা সংশয়বাদী হিউম বলেন যে, স্থায়ী ও অপরিবর্তনীয় দ্রব্যের সত্তা স্বীকার করা যায় না,উহা অবাস্তব কল্পনা মাত্র। হিউমের মতে, যাহার প্রত্যক্ষ সম্ভব শুধু তাহারই অস্তিত্ব স্বীকার করা যায়। "গুণের আধাররূপে দ্রব্য প্রত্যক্ষের বিষয় নহে বলিয়া অসৎ। দ্রব্য আমাদের মনের একটি শুদ্ধ (Abstract) ধারণামাত্র। এই ধারণা অভিজ্ঞতা হইতে গঠিত হয়। যখন রূপ, রস প্রভৃতির সহজ ধারণাগুলি সান্নিধ্যের নিয়ম [Law of Contiguity] অনুসারে এক সমষ্টিতে পরিণত হয় এবং যখন এই সমষ্টি বার বার একই রূপে আমাদের মনে আসিতে থাকে তখন আমরা কল্পনা করি যে, ইহা সর্বদা একরূপ থাকিবে অর্থাৎ ইহার কোন পরিবর্তন হইবে না। এইরূপে আমরা অভিজ্ঞতা হইতে স্থায়ী দ্রব্যের ধারণা গঠন করি। সেইরূপে সুখ, দুঃখ, ইচ্ছা প্রভৃতি আন্তর-প্রত্যক্ষের বিষয়গুলির সমষ্টি হইতে আমরা স্থায়ী আত্মার কল্পনা করি। স্থায়ী আত্মার কোন সত্তা নাই ; ইহা আমাদের মনের নিছক ধারণামাত্র।" (অধ্যাপক হরিদাস বন্দ্যোপাধ্যায় প্রণীত দর্শন দীপিকা।)।

(৩) **সহজাত ধারণাবাদ** :—এই মতবাদ অনুসারে দ্রব্যের ধারণা সহজাত ; ইহা অভিজ্ঞতা-পূর্ব, আমরা এই ধারণা লইয়াই জন্মগ্রহণ করি। অভিজ্ঞতার পূর্ব হইতেই ইহা আমাদের মনে বিদ্যমান, কাজেই আমাদের মন বা

বুদ্ধি হইতেই এই ধারণার উদ্ভব হয়। প্লেটো, ডেকার্ট প্রমুখ বুদ্ধিবাদী দার্শনিকগণ এই মতবাদ পোষণ করেন।

(৪) **অভিব্যক্তিবাদ:**—হার্বার্ট স্পেন্সারের মতে, আমাদের পূর্বপুরুষগণ সর্বপ্রথম অভিজ্ঞতার সাহায্যে দ্রব্যের ধারণা লাভ করিয়াছিলেন। পরবর্তীকালে বংশগত নিয়মানুসারে উত্তরাধিকার সূত্রে দ্রব্যের ধারণা সহজাত ধারণায় রূপান্তরিত হইয়াছে।

(৫) **কাণ্টের মতবাদ:**—কাণ্ট বলেন যে, দ্রব্যের ধারণা অভিজ্ঞতার পূর্বগামী প্রাক্‌সিদ্ধ মৌলিক ও অপরিহার্য জ্ঞানাকার। পূর্বতঃসিদ্ধ ও বুদ্ধি হইতে উদ্ভূত দ্রব্যের ধারণার সাহায্যে অভিজ্ঞতায় প্রাপ্ত বিভিন্ন পরিবর্তনশীল গুণের সংবেদনকে ব্যাখ্যা করা সম্ভব।

(৬) **ভাববাদীদের মতবাদ:**—এই মতবাদ অনুসারে আত্মসচেতনতা (self-consciousness) হইল দ্রব্যের ধারণা গঠনের মূল উৎস। আমরা প্রথমে অন্তর্দর্শন বা আত্মসচেতনতার সাহায্যে স্বকীয় মানসিক সত্তা সম্বন্ধে সাক্ষাৎভাবে জ্ঞান লাভ করি অর্থাৎ আমরা যখন আত্মসচেতন হই, তখন আমরা ইহাই উপলব্ধি করি যে, চিন্তা, অনুভূতি, ইচ্ছা প্রভৃতি বিভিন্ন মানসিক ক্রিয়ার কর্তারূপে উহাদের অন্তর্নিহিত আত্মা বা মনরূপ দ্রব্যের সত্তা বিদ্যমান এবং উহাদের মাধ্যমে সেই দ্রব্যসত্তা আত্মপ্রকাশ করিতেছে। পরে স্বকীয় আত্মার সহিত সাদৃশ্যহেতু বহির্জগতের জড়দ্রব্যের অস্তিত্ব অনুমান করি এবং এই ধারণা করি যে, আমাদের আত্মা বা মানসিক সত্তার মত বহির্জগতেও গুণসম্পন্ন ক্রিয়াশীল জড়দ্রব্য রহিয়াছে।

৩। দ্রব্য সম্বন্ধে ডেকার্টের মতবাদ
(Descartes's View of Substance):

যুক্তি বা প্রজ্ঞার সহায়তায় বিশুদ্ধ স্বজ্ঞা বা সহজ জ্ঞানের মাধ্যমে ডেকার্ট তিন প্রকার দ্রব্য স্বীকার করিয়াছেন—(১) ঈশ্বর, (২) আত্মা বা মন এবং (৩) জড়জগৎ। তাঁর মতে, ঈশ্বর এমন এক অসীম দ্রব্য যাঁহার উপর অপর যাবতীয় বস্তুই নির্ভর করে, কিন্তু তিনি অপর কাহারও উপর নির্ভরশীল নহেন। আত্মা বা মন এমন একটি দ্রব্য যাহার সারধর্ম হইল চিন্তা বা চেতনা। দেহ বা জড় এমন একটি দ্রব্য যাহার সারধর্ম হইল বিস্তৃতি।

দ্রব্যের সংজ্ঞা দিতে গিয়া ডেকার্ট বলিয়াছেন—দ্রব্য হইল এমন অস্তিত্বশীল

বস্তু যাহা স্বকীয় অস্তিত্বের জন্য অন্য কোন পদার্থের উপর নির্ভর করে না, একমাত্র নিজের উপরই নির্ভরশীল। এই অর্থে প্রকৃতপক্ষে ঈশ্বরই একমাত্র পরম ও পূর্ণ দ্রব্য, কারণ তিনি স্বয়ম্ভু (Self-caused or Causa Sui), এজন্য অন্য কোনও সত্তার উপর তাঁহার অস্তিত্ব নির্ভর করে না, বরং অন্য সকল পদার্থই তাঁহার উপর নির্ভরশীল। মন ও জড়বস্তু উভয়ই ঈশ্বর কর্তৃক সৃষ্ট, এজন্য যে অর্থে ঈশ্বরকে দ্রব্য বলা হয় সেই অর্থে ইহাদিগকে দ্রব্য বলা যায় না। তবে মন এবং জড় উভয়ই ঈশ্বরের সৃষ্ট বলিয়া তাঁহার উপর নির্ভরশীল হইলেও ইহারা পরস্পর নিরপেক্ষ হইয়া পরস্পর হইতে স্বতন্ত্রভাবে অস্তিত্বশীল অর্থাৎ মন জড়ের উপর নির্ভরশীল নহে আবার জড়ও মনেব উপর নির্ভরশীল নহে। মন ও জড় পরস্পর স্বতন্ত্র বলিয়া আপেক্ষিক অর্থে এই দুইটিকেও ডেকার্ট দ্রব্য আখ্যা দিয়াছেন। অবশ্য এই দুইটিকে তিনি পরম ও পূর্ণ দ্রব্য না বলিয়া সৃষ্ট দ্রব্যরূপে গণ্য করিয়াছেন।

ডেকার্টের মতে, দ্রব্যকে একমাত্র গুণের মাধ্যমেই জানা যায়। এই গুণ হইল দ্রব্যের সারধর্ম, কোন আগন্তুক ধর্ম নহে, কারণ গুণ আবশ্যিকভাবে দ্রব্যের মধ্যে নিয়ত আশ্রিত। এজন্য গুণ ব্যতীত দ্রব্যকে চিন্তা করা যায় না এবং ইহার অস্তিত্বও থাকিতে পারে না। গুণ আবার নিজেকে বিভিন্ন প্রকারে প্রকাশিত করে; গুণের এই বিভিন্ন বিকাশকে আকৃতি বা ধরন (modes) বলা হয়। আকৃতি বা ধরন পরিবর্তনশীল; কিন্তু গুণ অপরিবর্তনশীল। ঈশ্বর অপরিবর্তনীয় বলিয়া তাঁহার আকৃতি বা ধরন নাই; কিন্তু জড় ও মন—এই দুইটি দ্রব্যের আকৃতি বা ধরন আছে। চিন্তা বা চেতনা মনরূপ দ্রব্যের গুণ বা সারধর্ম আর অনুভূতি, ইচ্ছা, কামনা ইত্যাদি মনের ধরন বা আকৃতি। তদনুরূপ বিস্তৃতি জড়ের গুণ আর মূর্তি, অবস্থান, গতি ইত্যাদি জড়ের ধরন বা আকৃতি। ("Extension is the essential or constitutive attribute of body, and thought of mind. Body is never without extension, and mind is never without thought.") মন চেতনা ছাড়া থাকিতে পারে না; কিন্তু ইচ্ছা, অনুভূতি ইত্যাদি ছাড়া থাকিতে পারে। তদনুরূপ জড় বিস্তৃতি ছাড়া থাকিতে পারে না, কিন্তু ইহার বিশেষ বিশেষ মূর্তি, গতি ইত্যাদি ছাড়াও থাকিতে পারে। বর্ণ, গন্ধ, শব্দ প্রভৃতি জড়দ্রব্যের গৌণগুণ বা ধরনমাত্র (modes), ইহার সারধর্ম নহে, কারণ এগুলির পরিবর্তন বা বিলুপ্তি হইলেও জড়দ্রব্যের পরিবর্তন বা বিলুপ্তি ঘটে না। কিন্তু বিস্তৃতির অপসারণ হইলে জড়ও

আবশ্যিকভাবে ধ্বংস হইবে। ("Sense qualities, as colour, sound, odour, cannot constitute the essence of matter, for their variation or loss changes nothing in it : I can abstract from them without the material thing disappearing. There is one property, however, extensive magnitude, whose removal would imply the destruction of matter itself.") এক্ষেত্রে উল্লেখযোগ্য যে, ডেকার্ট গুণ (attribute) ও ধরন (mode)—এই দুইটির মধ্যে যে পার্থক্য করিয়াছেন উহাকে অনুসরণ ও ভিত্তি করিয়া পরবর্তীকালে জন লক মুখ্য গুণ Primary quality ও গৌণ (Secondary quality)—এই দুই প্রকার গুণকে যথাক্রমে বস্তুগত ও মনোগত বলিয়া গণ্য করিয়াছেন। অর্থাৎ মুখ্য গুণ দ্রব্যকে আশ্রয় করিয়া থাকে আর গৌণ গুণ ব্যক্তি বা জ্ঞাতার জ্ঞান-সাপেক্ষ, ইহার বস্তুনিষ্ঠ কোন ধর্ম নাই—লকের এই মতবাদের আভাস ডেকার্টের দর্শনেই নিহিত আছে।

পরিশেষে ইহাও উল্লেখযোগ্য যে, পাশ্চাত্ত্য দর্শনে প্লেটো ও আরিস্টটল ঈশ্বর ও জড়কে দুইটি স্বতন্ত্র দ্রব্যরূপে গণ্য করিয়া দ্বৈতবাদের (Dwalism) সূচনা করেন। পরবর্তীকালে ডেকার্ট জড় বা দেহ ও মন—এই দুইটিকে পরস্পর-নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র দ্রব্যরূপে স্বীকার করিয়া দ্বৈতবাদের পুনঃপ্রতিষ্ঠা করেন। তাঁহার মতে, জড় ও মন পরস্পরবিরোধী দুইটি স্বতন্ত্র দ্রব্য, কারণ জড়ের সারমর্ম হইল চেতনাহীন বিস্তৃতি এবং মনের সারধর্ম হইল বিস্তৃতিহীন চেতনা; মন স্বাধীন ও সক্রিয়, ইহা স্বকীয় উদ্দেশ্য দ্বারা পরিচালিত হয়। কিন্তু জড়ের কোন স্বাধীন গতিশীলতা নাই ইহা সম্পূর্ণরূপে যান্ত্রিক নিয়মাধীন; জড়দ্রব্য বিস্তৃতিসম্পন্ন বলিয়া ইহা স্বরূপতঃ নিষ্ক্রিয়।

দ্বৈতবাদ গ্রহণে আমাদের প্রধান অসুবিধা এই যে, জড় বা দেহ ও মন—এই দুইটি স্বরূপতঃ স্বতন্ত্র, পরস্পরনিরপেক্ষ ও বিরোধী দ্রব্য হইলে উহাদের মধ্যে বাস্তবিক ক্ষেত্রে যে ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক বিদ্যমান তাহা ব্যাখ্যা করা কঠিন হয়। ডেকার্ট অবশ্য বলেন যে, দেহ ও মনের মধ্যে কার্য-কারণ সম্পর্ক আছে; মস্তিষ্কের মধ্যে অবস্থিত পাইনিয়াল গ্রন্থির (Pineal gland) মাধ্যমে দেহ ও মনের মধ্যে পারস্পরিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়া ঘটে এবং ইহারই ফলে দেহ মনের মধ্যে এবং মন দেহের মধ্যে পরিবর্তন ঘটাইতে পারে। কিন্তু দেহ ও মন যদি পরস্পর-

বিরোধীধর্মী স্বতন্ত্র দ্রব্য হয়, তাহা হইলে উহাদের মধ্যে পারস্পরিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়া কিরূপে সাধিত হয় তাহা আমাদের বোধগম্য হয় না।

স্পিনোজা দ্রব্য সম্বন্ধে ডেকার্টের ধারণার যুক্তিহীনতা প্রদর্শন করিয়া বলেন—কোন সসীম বস্তুই (কি জড় আর কি মন) সর্বতোভাবে অন্যনিরপেক্ষ হইতে পারে না। তাই কার্টেজীয় ভুলের সম্ভাবনা চিরতরে দূর করিবার জন্য স্পিনোজা ডেকার্ট কর্তৃক প্রদত্ত দ্রব্যের সংজ্ঞাকে আংশিকভাবে পরিবর্তিত করেন। তাঁহার মতে, দ্রব্য তাহাই যাহা স্ব-নির্ভর (বা অন্যনিরপেক্ষ) এবং যাহাকে অপর বিষয় বাদ দিয়াও জানা যায়, স্ব-নির্ভরশীলতা (self-dependence) ও স্ববেদ্যতা (self-intelligibility)—এই উভয় গুণ থাকিলেই তবে কোন বস্তু 'দ্রব্য' আখ্যা পাইতে পারে। সসীম বস্তু কখনও স্ববেদ্য হইতে পারে না। অতএব দ্রব্য এক ও অসীম। এই দ্রব্যকে অন্য দৃষ্টিভঙ্গি হইতে ঈশ্বর ও প্রকৃতি বলা যায়। স্পিনোজার মতে দ্রব্য=ঈশ্বর=প্রকৃতি। স্পিনোজা মন ও জড়ের স্বতন্ত্র দ্রব্যত্ব অস্বীকার করিয়া বলিয়াছেন যে ঈশ্বরই প্রকৃতপক্ষে একমাত্র দ্রব্য ; ঈশ্বরের অনন্ত ও অসংখ্য গুণের মধ্যে কেবলমাত্র চেতনা ও বিস্তৃতি এই দুইটি গুণেরই পরিচয় পাওয়া যায়। জড় ও মন অর্থাৎ বিস্তৃতি ও চেতনা—একমাত্র পরম দ্রব্য ঈশ্বরেরই গুণ বা রূপভেদ মাত্র। স্পিনোজার মতে, ঈশ্বর অপরিণামী ও অপরিবর্তনশীল ; কেবলমাত্র সসীম জাগতিক দৃষ্টিতেই আমরা জগতের পরিবর্তন দেখিতে পাই। কিন্তু পারমার্থিক দৃষ্টিতে জাগতিক বস্তুনিচয়ের, এমন কি জীবেরও, কোন স্বাধীন সত্তা নাই।

৪। দ্রব্য সম্বন্ধে স্পিনোজার মতবাদ
(Spinoza's View of Substance)

স্পিনোজা তাঁহার পূর্ববর্তী দার্শনিক ডেকার্টের প্রদত্ত দ্রব্যের সংজ্ঞার উপর ভিত্তি করিয়া দ্রব্য সম্বন্ধে মতবাদ গঠন করিয়াছেন। ডেকার্টের মতে, যাহাকে স্বীয় অস্তিত্ব রক্ষার জন্য অপর কোন জিনিসের উপর নির্ভর করিতে হয় না, তাহারই নাম দ্রব্য (Substance)। দ্রব্য হইল এমন অস্তিত্বশীল বস্তু যাহার অস্তিত্ব অন্য নিরপেক্ষ এবং যাহা আত্ম-নির্ভরশীল (Substance is an existent thing which requires nothing but itself in order to exist") এই সংজ্ঞা গ্রহণ করিলে মাত্র 'একটি' দ্রব্যের কথা বলাই যুক্তিসঙ্গত। এই যুক্তি

বিবেচনা করিয়াই ডেকার্ট ঈশ্বরকে 'দ্রব্য' নামে অভিহিত করিয়াছেন। প্রকৃত-পক্ষে, ঈশ্বরই একমাত্র পরম ও পূর্ণ দ্রব্য, কারণ তিনি স্বয়ম্ভূ (Self-caused), অন্য কোনও সত্তার উপর তাঁহার অস্তিত্ব নির্ভর করে না, বরং অন্য সকল পদার্থই তাঁহার উপর নির্ভরশীল। কিন্তু ডেকার্ট ঈশ্বর ছাড়াও জড় ও মনের দ্রব্যত্ব স্বীকার করিয়াছেন। ইহা ডেকার্টের দর্শনের একটি উল্লেখযোগ্য ত্রুটি ও অসঙ্গতি, কারণ তিনি তিনটি দ্রব্য স্বীকার করিয়া তাঁহারই প্রদত্ত দ্রব্যের সংজ্ঞার বিরোধিতা করিয়াছেন। স্পিনোজা ডেকার্টের এরূপ ধারণার যুক্তিহীনতা বা ত্রুটি সম্পর্কে সম্পূর্ণরূপে অবহিত ছিলেন। স্পিনোজার মতে, কি জড় আর কি মন—কোন সসীম বস্তুই সর্বতোভাবে অন্য-নিরপেক্ষ হইতে পারে না; সুতরাং এগুলির কোনটিই 'দ্রব্য' বলিয়া গণ্য করা যায় না। সেজন্য কার্টেজীয় ভুলের সম্ভাবনা চিরতরে দূর করিবার জন্য তিনি দ্রব্যের সংজ্ঞা আংশিক পরিবর্তন করেন। তাঁহার মতে, দ্রব্য তাহাই যাহা স্ব-নির্ভর (বা অন্য-নিরপেক্ষ) ও যাহা অপর বিষয় বাদ দিয়াও জানা যায়। ("By Substance, I mean that which is (exists), in itself, and is conceived through itself : in other words, that of which a conception can be formed independently of any other conception " স্ব-নিভরশীলতা (Self-dependence) ও স্ব-বেদ্যতা (Self-intelligibility)—এই উভয় বৈশিষ্ট্য থাকিলেই তবে কোন বস্তু 'দ্রব্য' আখ্যা পাইতে পারে। সসীম বস্তু কখনও সবেদ্য হইতে পারে না। অতএব দ্রব্য এক ও অসীম। এই দ্রব্যকে অন্য দৃষ্টিভঙ্গি হইতে ঈশ্বর (God) ও প্রকৃতি (Nature) বলা যায়। স্পিনোজার মতে, দ্রব্য = ঈশ্বর = প্রকৃতি। স্পিনোজা মন ও জড়ের স্বতন্ত্র দ্রব্যত্ব অস্বীকার করিয়া বলিয়াছেন যে ঈশ্বরই প্রকৃতপক্ষে একমাত্র দ্রব্য; ঈশ্বরের অনন্ত গুণ; তাঁহার অনন্ত ও অসংখ্য গুণের মধ্যে কেবলমাত্র চেতনা ও বিস্তৃতি—এই দুইটি গুণেরই পরিচয় পাওয়া যায়। জড় ও মন অর্থাৎ বিস্তৃতি ও চেতনা একমাত্র পরম দ্রব্য ঈশ্বরেরই গুণ বা রূপভেদ মাত্র।

স্পিনোজা দ্রব্যের যে সংজ্ঞা দিয়াছেন তাহা হইতে তিনি দ্রব্যের নিম্নলিখিত বৈশিষ্ট্যগুলি স্বীকার করিয়াছেন :—

(ক) দ্রব্য স্বয়ম্ভূ (Self-caused or causa sui); দ্রব্য স্বকীয় অস্তিত্বের জন্য যেহেতু স্ব-নির্ভর (বা অন্য-নিরপেক্ষ) সেহেতু উহা অন্য কোন বস্তু দ্বারা উৎপন্ন হয় না।

(খ) **দ্রব্য অসীম ও অনন্ত**; ইহা যদি সসীম হইত, তাহা হইলে ইহা অপর দ্রব্য কর্তৃক সীমিত হইত এবং ফলস্বরূপ ইহা অপর বস্তুর উপর নির্ভরশীল হইত। কিন্তু সংজ্ঞা অনুসারে দ্রব্য স্বনির্ভর।

(গ) **দ্রব্য এক ও অদ্বিতীয়**; যদি দুই বা ততোধিক দ্রব্য থাকিত, তাহা হইলে একটি অপরটিব দ্বারা সীমিত হইয়া পড়িত এবং ফলস্বরূপ কোনটিই অসীম হইত না।

(ঘ) **দ্রব্য, কি মানসিক আর কি ভৌতিক—সকল পদার্থের সারসত্তা ও আদি কারণ**, যাবতীয় জাগতিক ও মানসিক বিষয় দ্রব্যের উপর একান্তভাবে নির্ভরশীল।

(ঙ) **দ্রব্য স্বরূপতঃ অপরিবর্তনীয়**, ইহার মধ্যে যদি কোন বাস্তব পরিবর্তন বা রূপান্তর ঘটিত, তাহা হইলে স্বকীয় স্বভাব হইতে পৃথক সত্তায় পরিণত হইত। কিন্তু দ্রব্য আপন স্বরূপেই সদা অভিন্ন থাকে।

(চ) **দ্রব্য সম্পূর্ণরূপে স্বাধীন**; ইহা স্বকীয় সত্তার বহির্ভূত কোনও বস্তু দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হয় না, কারণ ইহা অসীম, ইহার বহির্ভূত কোন বস্তুরই সত্তা নাই। ইহার আভ্যন্তরীণ নিয়ন্ত্রণ-বিধি দ্বারা যাবতীয় ঘটনা ঘটে। সুতরাং যাহা আত্ম-নিয়ন্ত্রিত তাহার পূর্ণ স্বাধীনতা বিদ্যমান।

(ছ) **দ্রব্য অনন্তগুণসম্পন্ন**; ইহার গুণাবলী সুনির্দিষ্ট করা যায় না, কারণ কোন সুনির্দিষ্ট গুণে দ্রব্যকে গুণান্বিত করিলে উহাকে সীমাবদ্ধ করা হইবে; কিন্তু দ্রব্য স্বরূপতঃ অসীম ও অনন্ত।

স্পিনোজার মতে এই এক ও অদ্বিতীয় দ্রব্যই হইল ঈশ্বর। ঈশ্বরের অস্তিত্ব সম্বন্ধে স্পিনোজা চারিটি প্রমাণ দিয়াছেন। তাঁহার প্রথম প্রমাণ হইল তত্ত্ববিষয়ক (Ontological) অর্থাৎ অসীম দ্রব্য হিসাবে ঈশ্বর-সম্বন্ধীয় ধারণা স্বয়ং একটি সুস্পষ্ট ও নিঃসন্দিগ্ধ ধারণা এবং যেহেতু তিনি অসীম সেহেতু তাঁহার অস্তিত্বের অভাব থাকিতে পারে না। দ্বিতীয়তঃ, তাঁহার অস্তিত্বের ধারণার মধ্যে স্ববিরোধ নাই, কাজেই তাঁহার অস্তিত্ব অসম্ভব নয়, এবং যাহা অসম্ভব নহে তাহা অবশ্য অস্তিত্বশীল। তৃতীয়তঃ, যদি কোন সসীম বস্তু মূলতঃ সসীম কারণ দ্বারা উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে অনবস্থা দোষ (ad infinitum or infinite regress) ঘটে; সুতরাং প্রত্যেক সসীম বস্তুর চরম বা মূল কারণ অবশ্যই অসীম দ্রব্য ঈশ্বর। চতুর্থতঃ, অসীম দ্রব্য

আবশ্যিকভাবে অসীম-শক্তি-সম্পন্ন, এই অসীম শক্তি দ্বারাই ঈশ্বর নিত্য নিজেকে সংরক্ষিত করেন।

স্পিনোজার মতে, ঈশ্বর যেহেতু যাবতীয় জাগতিক পদার্থের মূল কারণ সেহেতু তিনি জগতের বহির্ভূত নহেন, তিনি সম্পূর্ণভাবে জগৎ ও জীবের অন্তর্বর্তী। তিনি সর্বভূতের অন্তর্ব্যাপী অন্তরাত্মা। তিনি জগৎ ও জীবের মধ্যে ব্যাপ্ত, তাঁহাকে আশ্রয় করিয়াই জগৎ ও জীব বিদ্যমান। জগতের কোন বস্তুই ঈশ্বর হইতে বিচ্ছিন্নভাবে থাকিতে পারে না। ঈশ্বরের সত্তা ও বিশ্বের সত্তা অভিন্ন অর্থাৎ জগৎ ও ঈশ্বর এক। **সবই ঈশ্বর এবং ঈশ্বরই সব**। জগতের যে বহুত্ব ও পরিবর্তনশীলতা আমরা লক্ষ্য করি তাহাদের কোন পরম সত্যতা নাই। এক ও অদ্বিতীয়, অপরিবর্তনীয় ঈশ্বরই পরম সত্য। যখন আমরা বলি যে, ঈশ্বর জগতের কারণ, ইহার অর্থ এই নহে যে, ঈশ্বর জগতের মধ্যে নিজের স্বরূপকে বস্তুতঃ রূপান্তরিত করেন, সকল বস্তুর সারসত্তা বা মূল কারণ হিসাবে ঈশ্বরকে স্পিনোজা natura naturans আখ্যা দিয়াছেন আবার ঈশ্বরই তাঁহার কার্য বৈচিত্র্যময় বিশ্বের মধ্যে প্রতিভাত বলিয়া স্পিনোজা তাঁহাকে natura naturata আখ্যা দিয়াছেন অর্থাৎ ঈশ্বরই কারণ ও কার্য উভয়ই, কারণ ও কার্যের মধ্যে কোন ভেদ নাই; কারণ হিসাবে তিনিই natura naturan আবার কার্য হিসাবে তিনিই natura naturata।

স্পিনোজার মতে, একটি ত্রিভুজ যেমন উহার সমগ্র বৈশিষ্ট্য সহ চিরকাল একরূপ থাকে, ঈশ্বর তেমনই অনন্ত বিকার সহ চিৎ ও অচিৎ এর আধাররূপে চিরকাল একইরূপ থাকেন। আমরা কেবলমাত্র সসীম জাগতিক দৃষ্টিতেই জগতের পরিবর্তন দেখিতে পাই। কিন্তু পারমার্থিক দৃষ্টিতে (Sub Specie eternitatis) জগৎ অপরিণামী ও পরিবর্তনহীন। জগতের সকল বিষয়ই ঈশ্বর হইতে অনিবার্যভাবে নিঃসৃত হয়, কাজেই জাগতিক বস্তুনিচয়ের, এমন কি জীবেরও, স্বাধীন সত্তা ও অভিনবত্ব নাই।

পরিশেষে, স্পিনোজা পরম দ্রব্য ঈশ্বরকে ব্যক্তিত্ব সম্পন্ন সত্তা বলিয়া স্বীকার করেন নাই, কারণ তাঁহার মতে ঈশ্বর সম্পূর্ণরূপে ভাবাবেগ বর্জিত, তিনি স্বরূপতঃ স্বয়ংসম্পূর্ণ বলিয়া কোন বস্তু লাভের প্রবৃত্তি বা আকাঙ্ক্ষা তাঁহার থাকিতে পারে না; তিনি কামনাবর্জিত বলিয়া কোন উদ্দেশ্য বা পরিকল্পনা দ্বারা চালিত

হন না ; ভাল, মন্দ, সুন্দর, কুৎসিৎ, ইচ্ছা, বিরক্তি ইত্যাদি কোন গুণই ঈশ্বরের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য নহে, এজন্য স্পিনোজা তাঁহাকে ব্যক্তি বলিয়া গণ্য করেন নাই।

সমালোচনা : স্পিনোজার মতে পরম দ্রব্য হিসাবে একমাত্র ঈশ্বরেরই প্রকৃত সত্তা রহিয়াছে এবং বৈচিত্র্যময় জগৎ ও জীবের কোন স্বতন্ত্র অস্তিত্ব নাই। কিন্তু বৈচিত্র্যকে বাদ দিয়া এক ও অদ্বিতীয় দ্রব্য হইল নিছক শূন্যগর্ভ, বৈচিত্র্য-বর্জিত ঐক্য অর্থহীন। বৈচিত্র্যের উপরই ঐক্যের সমৃদ্ধি ও পরিপুষ্টি নির্ভরশীল। জগৎ হইল প্রকৃতপক্ষে পরম দ্রব্য ঈশ্বরের বাস্তব প্রকাশ। জগতের বাস্তব সত্তার দিকটি স্পিনোজার দর্শনে উপেক্ষিত হইয়াছে। দ্বিতীয়তঃ, স্পিনোজা ঈশ্বরকে নিষ্ক্রিয়রূপে গণ্য করিয়াছেন বলিয়া জগতের যে নানা পরিবর্তন ঘটিতেছে তাহা তিনি সন্তোষজনকভাবে ব্যাখ্যা করিতে পারেন নাই। প্রকৃতপক্ষে তিনি কাল ও পরিবর্তনকে অস্বীকার করেন, কিন্তু কাল ও পরিবর্তনকে অস্বীকার করা সম্ভব কি ? তৃতীয়তঃ, স্পিনোজার দর্শনে ঈশ্বর একমাত্র দ্রব্য বলিয়া গণ্য হওয়ায় মানুষের ব্যক্তিত্ব ও আত্মস্বাতন্ত্র্য অস্বীকৃত হইয়াছে,—ফলে স্পিনোজা মানুষের নৈতিক ও ধর্মজীবন সন্তোষজনকভাবে ব্যাখ্যা করিতে পারেন নাই। মানুষের যদি স্বাধীন ইচ্ছাশক্তি না থাকে, তাহা হইলে তাহার কোন নৈতিক দায়িত্ব থাকিবে না। আবার, ভগবান হইতে ভক্তের কিঞ্চিৎ স্বাতন্ত্র্য না থাকিলে তাহার ধর্মোপাসনা অর্থহীন হইয়া পড়ে।

৫। দ্রব্য সম্বন্ধে লকের মতবাদ
(Locke's View of Substance)

লকের মতে, দ্রব্য হইল এমন কতকগুলি সরল ধারণার সংযোগ যাহা স্বনির্ভরশীল অস্তিত্বসম্পন্ন বিশেষ বিশেষ বস্তুকে নির্দেশ করে। দ্রব্য আমাদের চিন্তা-প্রসূত জটিল ধারণা হইলেও বস্তুতঃ ইহার স্বাধীন বস্তুগত সত্তা আছে। সংবেদন হইতে বিস্তৃত ও ঘনাকার দ্রব্যের অস্তিত্ব এবং অনুচিন্তন বা অন্তর্দর্শন হইতে আমরা মন বা চিন্তনশীল দ্রব্যের অস্তিত্ব জানিতে পারি। রূপ, রস, গন্ধ প্রভৃতি গুণের আধার হিসাবে জড়দ্রব্য, সুখ, দুঃখ প্রভৃতি গুণের আধার হিসাবে আত্মা এবং সর্বজ্ঞতা, সর্বশক্তিমত্তা প্রভৃতি গুণের অধিষ্ঠান হিসাবে ঈশ্বর—এই তিন জাতীয় দ্রব্য লকের দর্শনে স্বীকৃত হইয়াছে। গুণের আশ্রয় ও সংবেদন সৃষ্টির কারণ হিসাবে দ্রব্যের অস্তিত্ব অনস্বীকার্য। আমাদের মন যে সংবেদন গ্রহণ

করে তাহার কারণ বা উৎস হিসাবে মনোনিরপেক্ষ অতীন্দ্রিয় জড়বস্তুর সত্তা স্বীকার করা প্রয়োজন। মুখ্য গুণাবলীর অন্তর্নিহিত আধার-স্বরূপ অবশ্যই বহির্জগতে জড়-দ্রব্য রহিয়াছে। কিন্তু লকের মতে, এই জড়-দ্রব্যের আসল স্বরূপ কি তাহা আমাদের নিকট অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়। ইহার শুধু অস্তিত্বই আমরা জানিতে পারি, কিন্তু ইহার স্বরূপ বা প্রকৃতি সম্বন্ধে কোন পরিচয় পাই না। আমরা সাক্ষাৎভাবে শুধু গুণাবলীই জানিতে পারি, এই গুণাবলীর ধারণার মাধ্যমে দ্রব্যের বাস্তব অস্তিত্ব অনুমান করি। আমরা সরাসরি কোন বস্তুর সাক্ষাৎ পরিচয় পাই না। ইন্দ্রিয়-পথে বাহ্যবস্তুর প্রতিলিপি আসিয়া মন বা চেতনার পর্দায় ধারণারূপ ছাপ পড়ে। এই ধারণারূপ ছাপই হইল বস্তুর প্রতীক। আমরা সোজাসুজি এই ধারণারূপ বস্তুর প্রতীককেই জানিতে পারি এবং এই প্রতীকের মাধ্যমে বস্তুর অস্তিত্ব সম্বন্ধে পরোক্ষ জ্ঞান লাভ করি। লকের এই বস্তুবাদকে **প্রতীকবাদ** (**Representationism**) বলা হয়।

কিন্তু লকের প্রতীকবাদেব প্রধান ত্রুটি হইল এই যে, মনের বহির্ভূত বস্তুসমূহের সহিত আমাদের ধারণাসমূহের মিল হইল কি না—ইহা জানা কিরূপে সম্ভব? বাহ্যবস্তুর সহিত মনের ব্যবধান হেতু যদি সাক্ষাৎ সংযোগ না থাকে, তাহা হইলে বস্তুব সহিত বিধর্মী মানসিক ধারণার মিল বা অনুরূপতা ব্যাখ্যা করা যায় না।

দ্রব্য সম্বন্ধে হিউমের মতবাদ

(Hume's View of Substance)

হিউম (Hume) লকের ন্যায় একজন অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক। তিনি লকের ন্যায় ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য অভিজ্ঞতাকেই জ্ঞান লাভের একমাত্র উপায় বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতায় আমরা যাহা লাভ করি তাহা কতকগুলি সংবেদন মাত্র। সুতরাং যে সকল বস্তুর অনুরূপ সংবেদন সম্ভব তাহারই একমাত্র অস্তিত্ব আছে বলা যায়। যে সকল বস্তু ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতার অধীন নহে সেই সকল বস্তুর কোন অস্তিত্বও নাই। আত্মা ও গুণাতিরিক্ত জড় দ্রব্য—এগুলি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য অভিজ্ঞতার অতীত বলিয়া, হিউমের মতে, ইহাদের অস্তিত্ব স্বীকার করা যায় না। তাঁহার মতে, সংবেদনসমষ্টির সমাবেশের বৈচিত্র্যের জন্যই কখনও জড়, কখনও মন—এই দুই বস্তু সম্পর্কে আমাদের ধারণা জন্মে।

কিন্তু জড় ও মন বলিয়া কোন অপরিবর্তনীয় সত্তা নাই। এমন কি, ঈশ্বরের সত্তাও যুক্তি দ্বারা প্রতিষ্ঠা করা যায় না।

হিউম যাবতীয় প্রত্যক্ষকে দুই শ্রেণীতে ভাগ করিয়াছেন। প্রত্যক্ষের এই দুইটি প্রকারভেদ হইল—ইন্দ্রিয়-সংবেদনের ছাপ (impressions) এবং ধারণা (ideas)। যাবতীয় ধারণা সংবেদন হইতেই উৎপন্ন হয়। ধারণা সংবেদনেরই ক্ষীণ প্রতিলিপি (faint copy) মাত্র কাজেই, হিউমের মতে, সংবেদনের ভিত্তি ব্যতীত কোন ধারণা গঠনই সম্ভব নহে। সংবেদনের অতীত কোন অপরিবর্তনীয় ও স্থায়ী জড় জগৎ বা দ্রব্য স্বীকার করা যায় না। কতকগুলি বিশেষ বিশেষ একত্র-সমাবিষ্ট গুণসমূহের নামই এক-একটি দ্রব্য। গুণসকলের অতিরিক্ত দ্রব্যের বাস্তবক সত্তা নাই। যাহাকে আমরা জড়দ্রব্য বলি তাহা কতকগুলি গুণের সংবেদনের সমষ্টি মাত্র এবং যাহাকে মন বলি তাহা হইল অনুভূতি, ইচ্ছা প্রভৃতি মানসিক ক্রিয়ার সমষ্টিমাত্র। গুণাবলীর আধার হিসাবে দ্রব্যের অস্তিত্বে বিশ্বাস নিছক অবাস্তব কল্পনামাত্র। বার্কলি ধারণাসমূহের আধাররূপে অপরিবর্তনীয় আত্মা বা মনের দ্রব্যত্ব স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু হিউম বার্কলিকে সমালোচনা করিয়া বলেন যে, নিষ্ক্রিয় ও অপরিবর্তিত স্থির দ্রব্যরূপে মন বা আত্মাকে কখনও প্রত্যক্ষ করা যায় না; সুতরাং এরূপ কোন আধ্যাত্মিক দ্রব্য নাই, ইহাও মানুষের অলীক কল্পনামাত্র। অন্তর্দর্শনের সাহায্যে আমরা শুধু পরস্পরবিচ্ছিন্ন পরিবর্তনশীল ধারণা, অনুভূতি প্রভৃতি মানসিক প্রক্রিয়ার অভিজ্ঞতা লাভ করি, কিন্তু কোন অখণ্ড অপরিবর্তনীয় আধ্যাত্মিক দ্রব্যের অস্তিত্ব অনুভব করি না। হিউমের কথায়, "আমার দিক হইতে যখনই আমি খুব ঘনিষ্ঠভাবে আমার মধ্যে প্রবেশ করি, আমি সর্বদা কোন না কোন সংবেদন পাই, কখনও গরম, কখনও ঠাণ্ডা, কখনও আলো, কখনও ছায়া, কখনও ভালবাসা, কখনও ঘৃণা, কখনও দুঃখ, কখনও বা সুখ। আমি কখনও সংবেদন ছাড়া আর কোন আমার নিজস্ব সত্তা অনুভব করিতে পারি না।" ("For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular preception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure.") পরিবর্তনশীল মানসিক প্রক্রিয়ার আধার যোগসূত্রস্বরূপ কোন অখণ্ড আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার করিবার কোন যুক্তিসঙ্গত কারণ নাই। পরস্পর-বিচ্ছিন্ন মানসিক অবস্থাসমূহ অনুষঙ্গের (association) নিয়ম অনুসারে

যান্ত্রিকভাবে পরস্পরসম্বন্ধযুক্ত হয় অর্থাৎ গুচ্ছ বা সমষ্টিতে পরিণত হয়। এই মানসিক অবস্থাসমূহের গুচ্ছ বা সমষ্টিই হইল মন বা আত্মা। কোন স্থায়ী সংগঠন শক্তিসম্পন্ন চেতন আত্মার ধারণা মানুষের কল্পনাবিলাস মাত্র।

এইভাবে হিউম অতীন্দ্রিয়, শাশ্বত ও অপরিবর্তনীয় কোন দ্রব্যই স্বীকার করেন নাই। তিনি চরম অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক হিসাবে ইহাই বলিয়াছেন যে, মানুষের পক্ষে চরমতত্ত্বের অস্তিত্ব ও প্রকৃতি সম্বন্ধে কোনরূপ যথার্থ ও নিশ্চিত জ্ঞান লাভ করা সম্ভব নহে।

তবে একথা উল্লেখযোগ্য যে, হিউমের অভিজ্ঞতাবাদ সংশয়বাদে পরিণতি লাভ করিলেও তিনি কতকগুলি মৌলিক তত্ত্বে বা সত্যে বিশ্বাসী ছিলেন। তিনি স্বাভাবিক ও সহজাত প্রবৃত্তি (natural instinct) দ্বারা প্রণোদিত হইয়া বহির্জগতের বাস্তবতায় বিশ্বাস স্থাপন করিয়াছিলেন। ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতা বা যুক্তিদ্বারা এই ধরনের বিশ্বাস সমর্থনীয় না হইলেও ব্যবহারিক জীবনে এবং বৈজ্ঞানিক গবেষণার ক্ষেত্রে এরূপ বিশ্বাসের উপযোগিতা আছে। ("Though theoretically defensible neither by sense—experience nor by reason; such a belief, to which instinct prompts us, is justifiable by its usefulness in the practical conduct of life as in scientific investigations.") ঈশ্বরের অস্তিত্ব সম্বন্ধেও তিনি এই কথা বলেন যে, তাঁহার অস্তিত্ব যুক্তি বা প্রমাণের দ্বারা প্রতিষ্ঠিত করা যায় না বটে, তবে বিশ্বজগতে যে শৃঙ্খলা লক্ষিত হয় তাহাতে তাঁহার অস্তিত্ব সম্বন্ধে আমরা প্রায় সুনিশ্চিত হইতে পারি, অবশ্য তাঁহার স্বরূপ ও গুণাবলী সম্বন্ধে কোন জ্ঞান লাভ করিবার যথেষ্ট তথ্য প্রমাণ আমাদের হাতে নাই।

সমালোচনা :—হিউম দ্রব্য সম্পর্কে কোন সদর্থক (affirmative) উত্তর দিতে পারেন নাই। দ্রব্য হইল কতকগুলি গুণের সংবেদনের সমষ্টিমাত্র—হিউমের এই অভিমত সমর্থন করা যায় না। গুণসমূহের অন্তর্নিহিত বাস্তবসত্তা হিসাবে দ্রব্যের অস্তিত্ব অনস্বীকার্য। গুণসমূহে প্রকাশিত হওয়াই দ্রব্যের স্বাভাবিক ধর্ম। বস্তুতঃ, দ্রব্য উহার বিভিন্ন গুণ ও ক্রিয়ার মধ্যে অন্তর্নিহিত থাকিয়া সেগুলিকে ঐক্যবদ্ধ করে এবং বিভিন্ন পরিবর্তনের মধ্যে নিজের স্থায়িত্ব অক্ষুণ্ণ রাখে।

৭। দ্রব্য সম্বন্ধে লাইবনিজের মতবাদ

(Leibniz's View of Substance)

লাইব্‌নিজ একজন বুদ্ধিবাদী দার্শনিক (Rationalist) ছিলেন। দ্রব্য সম্বন্ধে তাঁহার মতবাদ ডেকার্টের ও স্পিনোজার মতবাদের সমালোচনার উপর প্রতিষ্ঠিত। ডেকার্টের মতে, যাহাকে স্বীয় অস্তিত্ব রক্ষার জন্য অপর কোন জিনিসের উপর নির্ভর করিতে হয় না, তাহারই নাম দ্রব্য। অর্থাৎ দ্রব্য হইল স্বাধীন ও স্বনির্ভর। দ্রব্যের এই সংজ্ঞা গ্রহণ করিলে মাত্র 'একটি দ্রব্যের' কথা বলাই যুক্তিসঙ্গত। এই যুক্তি বিবেচনা করিয়াই ডেকার্ট ঈশ্বরকে 'দ্রব্য' নামে অভিহিত করিয়াছেন। কেননা, ঈশ্বর অসীম ও স্বয়ম্ভূ এবং স্বীয় অস্তিত্ব রক্ষার জন্য অপরের উপর অ-নির্ভরশীল। কিন্তু ডেকার্ট ঈশ্বর ছাড়াও জড় ও মনের দ্রব্যত্ব স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহার মতে, জড় ও মন ঈশ্বরের সৃষ্ট বলিয়া ঈশ্বরের উপর নির্ভরশীল, কিন্তু উহারা পরস্পর নিরপেক্ষ দুইটি স্বতন্ত্র দ্রব্য।

স্পিনোজা ডেকার্টের এই ধারণার যুক্তিহীনতা বা ত্রুটি সম্পর্কে সম্পূর্ণরূপে অবহিত ছিলেন। তাঁহার মতে, কোন সসীম বস্তুই সর্বতোভাবে অন্য-নিরপেক্ষ হইতে পারে না। তাই কার্টেজিয় ভুলের সম্ভাবনা চিরতরে দূর করিবার জন্য তিনি দ্রব্যের সংজ্ঞাকে আংশিক পরিবর্তন করেন। তাঁহার মতে, দ্রব্য তাহাই যাহা স্বনির্ভরশীল (বা অন্য-নিরপেক্ষ) ও যাহাকে অপর বিষয় বাদ দিয়াও জানা যায়। স্বনির্ভরশীলতা (Self dependence) ও স্ববেদ্যতা (Self-intelligibility)—এই উভয় গুণ থাকিলেই তবে কোন বস্তু 'দ্রব্য' আখ্যা পাইতে পারে। সসীম বস্তু কখনও স্ববেদ্য হইতে পারে না। অতএব দ্রব্য এক ও অসীম।

লাইব্‌নিজ দ্রব্য সম্বন্ধে ডেকার্ট ও স্পিনোজার মতবাদের দ্বারা প্রভাবিত হইয়াছেন বটে, কিন্তু তিনি দ্রব্যের স্বনির্ভরশীল বা অন্য নিরপেক্ষ অস্তিত্বের পরিবর্তে উহার স্বনির্ভরশীল বা অন্য-নিরপেক্ষ ক্রিয়াশীলতার উপর অধিক গুরুত্ব দিয়াছেন। স্পিনোজার মতে দ্রব্য এক ও অসীম; কিন্তু যেখানে মাত্র একটিই দ্রব্য, সেখানে ক্রীয়াশীলতার ব্যাখ্যা কি সম্ভবপর? দ্রব্য যদি অসীম হয়, তাহা হইলে উহার আর বিকাশ সম্ভব নহে অর্থাৎ উহা নিছক নিষ্ক্রিয় ও নিশ্চল সত্তামাত্র হইয়া পড়ে। অথচ জগতে প্রতিনিয়তই ক্রিয়াশীল বিকাশের প্রচুর উদাহরণ দেখা যায়। সুতরাং দ্রব্য এক ও অসীম বলা যায় না।

লাইবনিজ এই যুক্তির উপর নির্ভর করিয়া দ্রব্য অনন্ত সংখ্যক (there is an infinite number of substances) বলিয়া অভিমত প্রকাশ করিয়াছেন। তাঁহার মতে, জগৎ অজস্র পরম দ্রব্য দ্বারা গঠিত। এই পরম দ্রব্যসমূহ ক্ষুদ্রতম ও অবিভাজ্য, স্বনির্ভর ও সক্রিয়, আত্মকেন্দ্রিক ও পরস্পর স্বতন্ত্র, সজীব ও সচেতন পরমাণু বিশেষ। দ্রব্যের আত্মক্রিয়াশীলতা হইতেই প্রমাণিত হয় যে, দ্রব্যসমূহ এক একটি বিশেষ বস্তু, একটি অপরকে বাদ দিয়াই স্বনির্ভরশীল শক্তিরূপে অক্ষুন্ন থাকে।

লাইবনিজ বলেন, দ্রব্য জড়াত্মক (material) নহে, কেননা জড়াত্মক বস্তু মাত্রই বিস্তৃতিসম্পন্ন (extended); সুতরাং যত ক্ষুদ্রই হউক না কেন উহা বিভাজ্য (divisible)। এজন্য জড়-পরমাণু পরম দ্রব্য বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। অপরদিকে গাণিতিক বিন্দু (mathematical points) অবিভাজ্য বটে, কিন্তু উহা দ্রব্য নহে, কারণ গাণিতিক বিন্দু কল্পনার বস্তু, বাস্তব নয়। সুতরাং একমাত্র সিদ্ধান্ত সম্ভব এই যে. দ্রব্য আত্মাবিশেষ (Spiritual); এইরূপ তত্ত্বের নাম চিৎপরমাণু বা চেতন পরমাণু monad)। তাঁহার মতে, প্রত্যেকটি দ্রব্য অর্থাৎ চিৎপরমাণু (monad) হইল স্বনির্ভর আত্মক্রিয়াশীল শক্তি।

লাইবনিজের মতে, চিৎপরমাণু (moad) হইল বিস্তৃতিহীন, অবিনশ্বর ও গবাক্ষহীন তত্ত্বমূলক পরম সত্তা। অবিভাজ্য গাণিতিক বিন্দুর মত প্রত্যেকটি চিৎপরমাণু বিস্তৃতিহীন (unextended)। যখন আমরা চিরগতিশীল চিৎপরমাণুকে নিষ্ক্রিয় ও স্থির বলিয়া ভ্রম করি, তখনই বিস্তৃতি বা দেশের (Space ধারণা হয়। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে বিস্তৃতি বা দেশ চিৎপরমাণুর স্বরূপ লক্ষণ নহে। দ্বিতীয়তঃ, চিৎপরমাণু অবিভাজ্য ও অংশবিহীন মৌলিক সত্তা, ইহা যৌগিক পদার্থ নহে, এইজন্য ইহার উৎপাদনও নাই আবার বিনাশও নাই। ইহা নিত্য (external) ও অবিনশ্বর (immortal)। তৃতীয়তঃ, চিৎপরমাণু বাহ্যিক প্রভাব হইতে সম্পূর্ণরূপে মুক্ত; ইহা অন্যনিরপেক্ষ, আত্মকেন্দ্রিক ও স্বয়ংসম্পূর্ণ। এজন্য ইহা গবাক্ষহীন; আপন স্বভাব অনুযায়ী উহার নিজের সত্তায় পরিণাম ঘটে, আত্ম-বিকাশের জন্য ইহা অন্য বস্তুর উপর নির্ভর করে না। প্রত্যেক চিৎপরমাণুর মধ্যে অনন্ত সম্ভাবনা নিহিত রহিয়াছে। প্রত্যেক চিৎপরমাণু স্বকীয় শক্তির পূর্ণ বিকাশের জন্য নিরন্তর সচেষ্ট। সমগ্র বিশ্ব-জগৎই প্রত্যেকটি চিৎপরমাণুর মধ্যে কেন্দ্রীভূত; আপন আপন শক্তি অনুযায়ী

চিৎপরমাণুগুলি জাগতিক বিষয়কে আপন আপন সত্তার মধ্যে চিত্রিত করে। কাজেই এক একটি চিৎপরমাণু যেন জগতের এক একটি ক্ষুদ্র চিত্র বা প্রতিরূপ (universe in miniature), অর্থাৎ প্রত্যেক চিৎপরমাণু বস্তুতঃ জগতের দর্পণ (mirror of the universe), অবশ্য উহা জীবন্ত দর্পণ, কারণ উহা স্বকীয় শক্তি দ্বারা নিজের মধ্যেই বস্তুর চিত্র উৎপাদন করিয়া থাকে।

যদিও সকল চিৎপরমাণু একই জগৎকে নিজদের মধ্যে চিত্রিত করে, তবুও উহাদের মধ্যে প্রতিফলন-শক্তির মাত্রার পার্থক্য থাকায় উহারা বিভিন্ন-ভাবে বিশেষ বিশেষ দৃষ্টিভঙ্গি অনুযায়ী নিজেদের মধ্যে জগৎকে প্রকাশিত করিয়া থাকে। চিৎপরমাণুসমূহ স্বরূপতঃ চেতনধর্মী হইলেও চেতনা সকল চিৎপরমাণুর মধ্যে সমভাবে ব্যক্ত থাকে না। চেতনার প্রকাশের মাত্রা বিভিন্ন চিৎপরমাণুর মধ্যে বিভিন্ন ধরণের, কারণ উহাদের মধ্যে গুণগত পার্থক্য বিদ্যমান। যে সকল চিৎপরমাণু যত বেশী সক্রিয় উহাদের প্রকাশ ক্ষমতা তত বেশী স্পষ্ট। চেতনার প্রকাশের মাত্রার তারতম্য অনুসারে লাইব্‌নিজ চারিপ্রকার চিৎপরমাণুর উল্লেখ করিয়াছেন—(১) আত্মসচেতন, (২) চেতন, (৩) অবচেতন ও (৪) নির্জ্ঞান ঈশ্বরের মধ্যে পরিপূর্ণভাবে চেতনা বিদ্যমান; তিনি পূর্ণরূপে আত্ম-সচেতন, বিশুদ্ধ পরমশক্তি। তাই, লাইব্‌নিজের মতে, ঈশ্বর হইলেন সকল চিৎপরমাণুর মধ্যে শ্রেষ্ঠ চিৎপরমাণু (monad of monads)। ঈশ্বরই সকল চিৎপরমাণু সৃষ্টি করিয়া উহাদের মধ্যে ঐক্য ও শৃঙ্খলা পূর্ব হইতে সুপ্রতিষ্ঠিত করিয়া দিয়াছেন।

সমালোচনা :—লাইব্‌নিজের চিৎপরমাণুবাদ (doctrine of monads) পর্যালোচনা করিলে দেখা যায় যে, তাঁহার মতবাদ বহুত্ববাদের (pluralism) একটি প্রকারভেদ, কারণ তাঁহার মতে জগৎ চিৎপরমাণুরূপ অজস্র পরম দ্রব্য দ্বারা গঠিত। কিন্তু তাঁহার দর্শন বহুত্ববাদের উপর ভিত্তি করিয়া আরম্ভ হইলেও অবশেষে তিনি বলেন যে যাবতীয় চিৎপরমাণু ঈশ্বর কর্তৃক সৃষ্ট ও নিয়ন্ত্রিত। যদি চিৎপরমাণুসহ বস্তুতঃ ঈশ্বর কর্তৃক সৃষ্ট হয় এবং যদি উহাদের পারস্পরিক সম্পর্ক ঈশ্বর কর্তৃক পূর্ব হইতে নিয়ন্ত্রিত হয় তাহা হইলে উহাদিগকে প্রকৃতপক্ষে পরম দ্রব্য বা মৌলিক তত্ত্ব বলিয়া গণ্য করা যায় না। লাইব্‌নিজ কর্তৃক প্রবর্তিত চিৎপরমাণুবাদ প্রকৃতপক্ষে বহুত্ববাদের প্রকারভেদ হইতে পারে না; ইহা মূলতঃ এক শ্রেণীর একত্ববাদ (monism), কারণ চিৎপরমাণুসমূহের সত্তা ঈশ্বরের মূল সত্তা হইতে নিঃসৃত এবং ঈশ্বরের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত।

৮। দ্রব্য বহু, না দুই, না এক—

বহুত্ববাদ, দ্বৈতবাদ ও একত্ববাদ

(PLURALISM, DUALISM AND MONISM)

সদা পরিবর্তনশীল ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য জগৎ আমাদের অভিজ্ঞতা-সাপেক্ষ বা ব্যবহারিক জগৎ। এই পরিদৃশ্যমান জগতের পশ্চাতে ইন্দ্রিয়াতীত কোন নিত্য, সনাতন ও অপরিবর্তনীয় দ্রব্য সত্তা আছে কি না দর্শনের ইহা একটি মৌলিক প্রশ্ন। একমাত্র ইন্দ্রিয়জ অভিজ্ঞতাবাদীদের নিকট এই প্রশ্ন অবান্তর, কারণ তাঁহারা ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতা অতিরিক্ত কোন পরম তত্ত্ব বা সত্তা স্বীকার করেন না। কিন্তু অভিজ্ঞতা বিশ্লেষণ করিলে দেখা যায় যে, কোন একটি বা একাধিক মৌলিক দ্রব্য বা তত্ত্ব স্বীকার না করিলে অভিজ্ঞতাই সম্ভব হয় না। সুতরাং ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার অতিরিক্ত মৌলিক দ্রব্য-সত্তা অবশ্য স্বীকার্য।

এখন প্রশ্ন হইল—বিশ্ব-জগতের মৌলিক সত্তা পরম তত্ত্ব বা দ্রব্য সংখ্যায় এক, না দুই, না বহু? এ সম্বন্ধে তিন প্রকার মতবাদ রহিয়াছে। যে মতবাদে মাত্র একটি পরম দ্রব্য বা আদিম সত্তা স্বীকৃত হয় তাহাকে বলা হয় **একত্ববাদ বা অদ্বৈতবাদ** (Monism); যে মতবাদে মাত্র দুইটি পরস্পর স্বতন্ত্র পরম দ্রব্য বা আদিম সত্তা স্বীকৃত হয় তাহাকে বলা হয় দ্বৈতবাদ (Dualism); আর যে মতবাদ বহু বা অসংখ্য পরম সত্তা বা দ্রব্য স্বীকার করে তাহা হইল **বহুত্ববাদ বা বহুবাদ** (Pluralism)।

॥ ১ ॥ বহুত্ববাদ বা বহুবাদ (Pluralism) :—এই মতবাদ অনুসারে জগতে বহু পরস্পর স্বতন্ত্র, স্বপ্রতিষ্ঠ, স্বয়ংনির্ভর, পরম পদার্থ বিদ্যমান। সাধারণ লোক এই মতবাদ পোষণ করে। সাধারণ লোক তাহাদের অভিজ্ঞতায় জগতের বিচিত্র পদার্থের সংস্পর্শে আসে। তাই তাহারা সাধারণ বুদ্ধিতে মনে করে যে, জাগতিক পদার্থসমূহ পরস্পর স্বতন্ত্র এবং তাহাদের সত্তাও পরস্পর হইতে পৃথক। বিভিন্ন পদার্থের মধ্যে ঘনিষ্ঠ যোগসূত্র বা অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক তাহাদের দৃষ্টিগোচর হয় না। এজন্য তাহারা সাধারণতঃ বহুবাদী; তাহাদের নিকট জগৎ বিভিন্ন ও পরস্পর স্বতন্ত্র দ্রব্যের সমাবেশরূপে প্রতিভাত হয়।

নিম্নে তিনপ্রকার বহুত্ববাদ আলোচিত হইল—(১) **জড়-পরমাণুবাদ** (**Materialistic Atomism**), (২) **চেতন পরমাণুবাদ** (**Spiritualistic Atomism**) এবং (৩) **নব্য বস্তুবাদ** (**Neo-Realism**) :—

(১) **জড়-পরমাণুবাদ (Materialistic Atomism) :**—জড়-পরমাণুবাদ

হইল জড়বাদ (Materialism) বা জড়াত্মক বহুবাদের (materialistic Pluralism) নামান্তর। জড়বাদ অনুসারে জড়ই হইল জগতের যাবতীয় পদার্থের আদিম বা মৌলিক উপাদান। জগতের যাবতীয় পদার্থ অসংখ্য স্বপ্রতিষ্ঠ, অবিভাজ্য, নিত্য ও স্বতন্ত্র জড়-বিন্দু বা পরমাণুর সংযোগে গঠিত। শুধু ভৌতিক পদার্থ কেন, এমন কি প্রাণ এবং মনও পরমাণুর সংযোগে উদ্ভূত হইয়াছে কাজেই অসংখ্য জড়-পরমাণুই বিশ্ব জগতের পরম দ্রব্য বা মৌলতত্ত্ব। পরমাণুর সংখ্যা বহু এবং এগুলি পরস্পর স্বতন্ত্র ও স্বনির্ভর মৌলিক দ্রব্য বলিয়া পরমাণুবাদ বা জড়বাদ বহুত্ববাদের প্রকারভেদ। জড়বাদীদের মতে জগতের ক্রমবিকাশের আদিম স্তরে অসংখ্য, স্বতন্ত্র, ও নিত্য পরমাণু মহাশূন্যে ঘূর্ণায়মান অবস্থায় বিদ্যমান ছিল। এই সকল ঘূর্ণায়মান পরমাণুর পারস্পরিক আকর্ষণ ও বিকর্ষণের ফলে তাহাদের আকস্মিক সংযোগ ও বিয়োগ ঘটে। এইভাবে জড়পরমাণুসমূহের সংযোগ ও বিয়োগের ফলে কালক্রমে জগতের যাবতীয় ভৌতিক পদার্থ ও উহাদের গুণাবলীর উদ্ভব ঘটে। তারপর জড়-পরমাণুসমূহের সূক্ষ্ম ও সুচারু সমাবেশে এবং উহাদের পারস্পরিক আকর্ষণ ও বিকর্ষণ ক্রিয়ার ফলস্বরূপ প্রোটোপ্লাজম নামক কোষ (protoplasmic cell) উৎপন্ন হয় এবং এই কোষই প্রাণের উৎস। কার্বন, হাইড্রোজেন, অক্সিজেন, নাইট্রোজেন, সালফার, ক্যালসিয়াম প্রভৃতি ভৌত-রাসায়নিক উপাদান জীবকোষ গঠন করে এবং কালক্রমে প্রাণ ক্রিয়া ঘটে। পরিশেষে মন বা চেতনা কোন পরম তত্ত্ব নহে, ইহা জীবদেহের স্নায়ুপুঞ্জ ও মস্তিষ্কের ক্রিয়-প্রতিক্রিয়ার 'ছায়ামাত্র'। কাজেই মানসিক শক্তি জড়-শক্তিরই রূপান্তর; ভৌত ও রাসায়নিক প্রক্রিয়ার ফল মন বা চেতনার উৎপত্তি। পরমাণুবাদী বা জড়বাদীদের মতে, ঈশ্বর মানুষের অবাস্তব কল্পনামাত্র। তাঁহাদের মতে, জগতে সৃষ্টি, স্থিতি ও লয় যাবতীয় জাগতিক বস্তু ও ঘটনা পরমাণুসমূহের আকস্মিক সংযোগ ও বিয়োগ দ্বারাই ব্যাখ্যা করা যায়।

সমালোচনা :—পরমাণুবাদী তথা জড়াত্মক বহুবাদীদের বক্তব্য হইল যে, বিভিন্ন ও বহুসংখ্যক পরস্পর স্বতন্ত্র পরমাণু হইল বিশ্বজগতের পরম তত্ত্ব এবং ইহাদের আকস্মিক সংযোগ-বিয়োগ দ্বারা জগতের যাবতীয় পদার্থ সম্পূর্ণ যান্ত্রিকভাবে উৎপন্ন ও নিয়ন্ত্রিত হইতেছে। কিন্তু গভীরভাবে লক্ষ্য করিলে দেখা যায় যে, জগতের মধ্যে নিয়ম ও শৃঙ্খলা, ঐক্য ও সংগঠন, লক্ষ্য ও লক্ষ্যসাধনের উপায়ের মধ্যে যোগাযোগ প্রভৃতি বুদ্ধির ও উদ্দেশ্যমূলক ক্রিয়া প্রক্রিয়া

বিদ্যমান। এগুলি কখনও স্বরূপতঃ অন্ধ ও অচেতন জড় পরমাণুসমূহের ও উহাদের গতিক্রিয়া দ্বারা যান্ত্রিকভাবে ব্যাখ্যা করা যায় না। বাস্তবিক, জাগতিক বস্তুনিচয়ের সামঞ্জস্যপূর্ণ সংগঠন ও সুনিপুণ রচনা অন্ধ জড় পরমাণুসমূহের কার্য নহে জাগতিক পদার্থসমূহের সুশৃঙ্খল ও বিস্ময়কর বিন্যাস ও সংস্থানের কারণ হইল কোন পরম উদ্দেশ্যমূলক চেতনশক্তি। অধিকন্তু জড়পরমাণুবাদ প্রাণ ও মনের উৎপত্তি সন্তোষজনকভাবে ব্যাখ্যা করিতে পারে না। প্রাণ স্বরূপতঃ জড় হইতে ভিন্নধর্মী; গতির স্বাধীনতা, আত্মনিয়ন্ত্রণের ক্ষমতা, সৃজনশক্তি ইত্যাদি প্রাণীর বৈশিষ্ট্যসমূহ জড়ের প্রকৃতির মধ্যে লক্ষিত হয় না। তদনুরূপ মনও স্বরূপতঃ জড় হইতে স্বতন্ত্র গুণবিশিষ্ট; মন সচেতন আর জড় নিশ্চেতন। তাহা ছাড়া, জড়ের প্রধান বৈশিষ্ট্য গতি ক্রিয়া মন বা চেতনার মধ্যে লক্ষিত হয় না. কাজেই মন মস্তিষ্কের গতিক্রিয়ার রূপান্তর হইতে পারে না। পক্ষান্তরে দেহ মনের দ্বারা যথেষ্টভাবে প্রভাবিত হয় এবং জড়-পরমাণুকে মন বা চেতনার সাহায্যেই জানা যায়। এই অর্থে জড়ের অস্তিত্ব মন বা চেতনার উপর নির্ভরশীল। কাজেই আমাদের এই সিদ্ধান্ত করিতে হয় যে, জড়-পরমাণু হইতে জগৎ, জীবন ও মনের উৎপত্তি নহে, বরং এক পরম চৈতন্যময় তত্ত্ব হইতে জড়, প্রাণ ও মনের উদ্ভব হইয়াছে। এই পরম দ্রব্য হইল পরমেশ্বর। পরমেশ্বর হইতেই বৈচিত্র্যময় জগৎ উদ্ভূত এবং তাঁহার মধ্যেই ইহা অবস্থিত। তিনি জড় ও জড়শক্তিকে উপায় বা যন্ত্রস্বরূপ ব্যবহার করিয়া জাগতিক পদার্থসমূহের ক্রমবিকাশকে পরম উদ্দেশ্য ও পরিকল্পনা অনুযায়ী পরিচালিত করিতেছেন এবং জাগতিক বিবর্তনের মধ্য দিয়া আপন পূর্ণতা উপলব্ধি করিতেছেন।

(২) **চেতন-পরমাণুবাদ** (Spiritualistic Atomism :—চেতন-পরমাণুবাদ (Spiritualistic Atomism) বহুত্ববাদের একটি প্রকারভেদ। এই মতবাদ অনুসারে জগতের মূল উপাদান হইল অসংখ্য চেতন-পরমাণু (monads)। জার্মান দার্শনিক লাইবনিজ এই মতবাদের প্রবর্তক। তাঁহার মতে জগৎ অজস্র পরম দ্রব্য দ্বারা গঠিত। এই পরম দ্রব্যসমূহ ক্ষুদ্রতম ও অবিভাজ্য, স্বনির্ভর ও সক্রিয়, আত্মকেন্দ্রিক ও পরস্পর স্বতন্ত্র সজীব ও সচেতন পরমাণু বিশেষ। অবশ্য এই পরমদ্রব্যসমূহ স্বরূপতঃ চেতনধর্মী হইলেও চেতনা সকল চিৎপরমাণুর মধ্যে সমভাবে ব্যক্ত থাকে না। চেতনার প্রকাশের মাত্রার তারতম্য অনুসারে লাইবনিজ চারপ্রকার চিৎপরমাণুর উল্লেখ করিয়াছেন—(i) আত্মসচেতন, (ii) চেতন, (iii) অবচেতন ও

(iv) নিরূপণ। দ্বিতীয়তঃ চিৎপরমাণুসমূহ আত্মকেন্দ্রিক ও পরস্পর নিরপেক্ষ বলিয়া এবং লাইব্‌নিজের মতে, কার্যতঃ গবাক্ষহীন (windowless) অর্থাৎ প্রত্যেকটি চিৎপরমাণু বহিঃপ্রভাব হইতে মুক্ত, কাজেই আপন স্বভাব অনুযায়ী ইহার নিজের ভিতর পরিণাম ঘটে। কিন্তু চিৎপরমাণুসমূহ পরস্পরের প্রভাব হইতে মুক্ত হইলেও ইহাদের মধ্যে এমন ঐক্য ও সংগঠন বিদ্যমান যে, একটির মধ্যে কোন পরিবর্তন ঘটিলে অপর একটির মধ্যেও তাহা প্রতিফলিত হয়। চিৎপরমাণুসমূহের মধ্যে ঐক্য ও পারস্পরিক সম্পর্ক ব্যাখ্যার নিমিত্ত লাইব্‌নিজ অবশেষে ঈশ্বরের অবতারণা করিয়াছেন। তাঁহার মতে, ঈশ্বর হইলেন চিৎপরমাণুর মধ্যে শ্রেষ্ঠ চিৎপরমাণু (monad of all monads)। ঈশ্বরই সকল চিৎপরমাণুর সৃষ্টি করিয়া উহাদের মধ্যে ঐক্য ও শৃঙ্খলা পূর্ব হইতে সুপ্রতিষ্ঠিত করিয়া দিয়াছেন।

সমালোচনা :—চিৎপরমাণুসমূহ যদি ঈশ্বর কর্তৃক সৃষ্ট হয় এবং উহাদের পারস্পরিক সম্পর্ক যদি ঈশ্বর কর্তৃক পূর্ব হইতে নির্ধারিত হয়, তাহা হইলে উহাদিগকে বস্তুতঃ পরম দ্রব্য বা মৌলিক তত্ত্ব বলিয়া গণ্য করা যায় না। কাজেই লাইব্‌নিজ কর্তৃক প্রবর্তিত চিৎপরমাণুবাদ প্রকৃতপক্ষে বহুত্ববাদের প্রকারভেদ হইতে পারে না, ইহা মূলতঃ এক শ্রেণীর একত্ববাদ বা অদ্বৈতবাদ (monism), কারণ চিৎপরমাণুসমূহের সত্তা ঈশ্বরের মূল সত্তা হইতে নিঃসৃত এবং ঈশ্বরের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত।

৩ নব্যবস্তুবাদ (Neo-Realism) নব্যবস্তুবাদ (neo-realism) বহুত্ববাদের একটি প্রকারভেদ। এই মতবাদ বহু জড় বস্তু ও বহু সচেতন সত্তার পরস্পর নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র অস্তিত্ব স্বীকার করে; বিভিন্ন বস্তুর মধ্যে যে সম্পর্ক লক্ষিত হয় তাহা নিছক বাহ্যিক, তাহা আভ্যন্তরীণ নহে; কাজেই কোন সম্পর্ক দ্বারাই বস্তুর স্বতন্ত্র সত্তা নিয়ন্ত্রিত বা ক্ষুণ্ণ হয় না নব্যবস্তুবাদি জ্ঞানের কোন বিষয়কেই মনোগত (subjective) বলিতে সম্মত নহে। অপরদিকে, এই মতবাদ ভাববাদীদের অদ্বৈতবাদ বা পরমার্থবাদের ঘোরতর বিরোধী। জগতের মধ্যে এক অখণ্ড জৈব ও আত্মিক ঐক্য বিদ্যমান—ইহা নব্যবস্তুবাদীরা স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে, জগতে বহু স্বাধীন বস্তুর সমাবেশ রহিয়াছে।

সমালোচনা :—নব্যবস্তুবাদ সম্পূর্ণরূপে সমর্থন যোগ্য নহে, কারণ জগতের বিভিন্ন বস্তুর মধ্যে যে শুধু বাহ্যিক সম্পর্ক বিদ্যমান ইহা স্বীকার যায় না। এমন

অনেক সম্পর্ক আছে যাহা বাস্তবিক আভ্যন্তরীণ এবং এই আভ্যন্তরীণ সম্পর্কই প্রমাণ করে—জগতের বিভিন্ন পদার্থের মধ্যে একটি মূলগত ঐক্য বিদ্যমান। বাস্তবিক, জগতে এমন একটি পরম দ্রব্য বা মৌলিক সত্তা বিদ্যমান যাহা বৈচিত্র্যের মধ্যে ঐক্যসূত্র স্থাপন করিয়া জগৎকে সুসংগঠিত ও সামঞ্জস্যপূর্ণ করিয়া রাখিয়াছে। নব্যবস্তুবাদের এই মৌলিক ঐক্যসূত্রের অস্তিত্ব অস্বীকৃত হয় বলিয়া এই মতবাদ গ্রহণযোগ্য নহে।

॥ ২ ॥ দ্বৈতবাদ (Dualism)

দ্বৈতবাদ (Dualism) অনুসারে জগতে দুই প্রকার পরস্পর নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র ও মৌলিক সত্তা বা পরম দ্রব্য স্বীকৃত হয়। কেহ কেহ বলেন যে, এই দুই জাতীয় পরম দ্রব্য হইল—জড় ও মন অথবা দেহ বা মন আবার কেহ কেহ বলেন যে এই দুইটি পরম তত্ত্ব হইল ঈশ্বর ও জড় অথবা পুরুষ ও প্রকৃতি।

ভারতীয় দর্শনে নৈয়ায়িকদের মতে ঈশ্বর জগতের নিমিত্ত কারণ এবং জড় ইহার উপাদান কারণ, কাজেই ঈশ্বর ও জড় এই দুইটি পরস্পর ভিন্ন ও মৌলিক। সাংখ্য মতে বিশ্বের সত্তা দ্বিবিধ—পুরুষ ও প্রকৃতি। প্রকৃতি হইল জড়, অচেতন অথচ সক্রিয়, অপরপক্ষে পুরুষ হইল আত্মা, সচেতন অথচ নিষ্ক্রিয়। প্রকৃতির পরিণাম ও পরিবর্তন আছে, কিন্তু পুরুষ অপরিবর্তনীয় ও অপরিণামী। প্রকৃতি এবং ইহা হইতে উদ্ভূত বস্তুসমূহ পুরুষের ভোগ্য।

পাশ্চাত্য দর্শনে প্লেটো ও অ্যারিষ্টটল ঈশ্বর ও জড়কে দুইটি স্বতন্ত্র দ্রব্যরূপে গণ্য করিয়া দ্বৈতবাদের সূচনা করেন। পরবর্তীকালে ডেকার্ট জড় বা দেহ ও মন এই দুইটিকে পরস্পর নিরপেক্ষ স্বতন্ত্র দ্রব্যরূপে স্বীকার করিয়া দ্বৈতবাদের পুনঃপ্রতিষ্ঠা করেন। তাঁহার মতে, জড় ও মন পরস্পর বিরোধী দুইটি স্বতন্ত্র দ্রব্য, কারণ জড়ের সারধর্ম হইল চেতনাহীন বিস্তৃতি এবং মনের সারধর্ম হইল বিস্তৃতিহীন চেতনা; মন স্বাধীন, ইহা স্বকীয় উদ্দেশ্য দ্বারা পরিচালিত হয়; কিন্তু জড়ের কোন স্বাধীন গতিশীলতা নাই, ইহা সম্পূর্ণরূপে যান্ত্রিক নিয়মাধীন।

দ্বৈতবাদ গ্রহণে আমাদের প্রধান অসুবিধা এই যে, জড় বা দেহ ও মন এই দুইটি স্বরূপতঃ স্বতন্ত্র, পরস্পর নিরপেক্ষ ও বিরোধী সত্তা হইলে উহাদের মধ্যে বাস্তবিক ক্ষেত্রে যে ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক বিদ্যমান তাহা ব্যাখ্যা করা কঠিন হয়। ডেকার্ট অবশ্য বলেন যে, দেহ ও মনের মধ্যে কার্য-কারণ সম্পর্ক আছে; মস্তিষ্কের মধ্যে অবস্থিত পাইনিয়াল গ্রন্থির (pineal gland) মাধ্যমে দেহ ও মনের মধ্যে

পারস্পরিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়া ঘটে এবং ইহারই ফলে দেহ মনের মধ্যে এবং মন দেহের মধ্যে পরিবর্তন ঘটাইতে পারে। কিন্তু দেহ ও মন যদি পরস্পরধর্মী স্বতন্ত্র দ্রব্য হয়, তাহা হইলে উহাদের মধ্যে পারস্পরিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়া কিরূপে সাধিত হয় তাহা আমাদের বোধগম্য হয় না।

ডেকার্টের দুইজন অনুগামী দার্শনিক গয়লিন্‌কস (Geulincx) ও মালেব্রেঙ্কি (Malebranche) ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়াবাদের ত্রুটি সংশোধনের নিমিত্ত **উপলক্ষ্যবাদের** **Occasionalism**) প্রবর্তন করেন। উপলক্ষ্যবাদ অনুসারে দেহ ও মনের মধ্যে সরাসরি কোন ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়া বা কার্য-কারণ সম্বন্ধ নাই; যখন দৈহিক ক্রিয়া ঘটে তখন ঈশ্বর আমাদের মনে সংবেদন সংঘটিত করেন; আবার যখন মনের মধ্যে কোন ইচ্ছা প্রযত্ন হয়, তখন ঈশ্বর তদনুযায়ী দেহে গতিক্রিয়া সঞ্চারিত করেন।

"আমরা এই মতবাদও গ্রহণ করিতে পারি না। যখন মন ও দেহ পরস্পর স্বরূপতঃ ভিন্ন বলিয়া তাহাদের মধ্যে পারস্পরিক ক্রিয়া সম্ভব হয় না, তখন ঈশ্বর কিরূপে জড়দেহে পরিবর্তন ঘটাইতে পারেন? ঈশ্বর চৈতন্য স্বভাব এবং দেহ অচেতন; ঈশ্বর ও দেহ স্বরূপতঃ ভিন্ন; কাজেই ঈশ্বরের সহিত জড়দেহের কোন সম্বন্ধ সম্ভব নহে, অধিকন্তু ঈশ্বরের যদি প্রত্যেক জীবের মনের পরিবর্তনানুসারে দেহে এবং দেহের পরিবর্তনানুযায়ী মনে পরিবর্তন ঘটাইতে হয়, তবে তাঁহার কাজেরও আর অন্ত থাকে না।" (অধ্যাপক হরিদাস বন্দ্যোপাধ্যায় প্রণীত 'দর্শন দীপিকা')

লাইবনিজ্ **পূর্ব প্রতিষ্ঠিত শৃঙ্খলাবাদের** (**Theory of Pre-established Harmony**) প্রবর্তন করিয়া উপলক্ষ্যবাদের ত্রুটি সংশোধন করিতে চেষ্টা করেন। তাঁহার মতে, ঈশ্বর দেহ ও মন সৃষ্টি করিবার সময় উহাদের মধ্যে এমন মিল ও শৃঙ্খলা প্রতিষ্ঠিত করিয়াছেন যে, দৈহিক পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে মানসিক পরিবর্তন আবার মানসিক ক্রিয়ার সঙ্গে সঙ্গে দেহের মধ্যে তদনুযায়ী গতিক্রিয়া স্বতঃস্ফূর্তভাবে সাধিত হয়। কাজেই দেহ ও মনের মধ্যে সম্বন্ধ সাক্ষাৎ ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়া বা কার্য-কারণ-সম্পর্ক নহে; ইহা ঈশ্বর কর্তৃক পূর্বনিয়ন্ত্রিত।

কিন্তু লাইবনিজের 'পূর্বপ্রতিষ্ঠিত শৃঙ্খলাবাদ' উপলক্ষ্যবাদের মত সমর্থন-যোগ্য নহে, কারণ দেহ ও মন স্বরূপতঃ ভিন্ন ও স্বতন্ত্র হইলে সৃষ্টির সময় উহাদের মধ্যে সংগতি ও শৃঙ্খলা স্থাপন করা ঈশ্বরের পক্ষেও সম্ভব নহে।

দার্শনিক স্পিনোজার মতে, দেহ ও মন—ইহারা পৃথক দ্রব্য নহে; ঈশ্বরই একমাত্র পরম দ্রব্য এবং দেহ ও মন অর্থাৎ বিস্তৃতি ও চেতনা পরম দ্রব্য ঈশ্বরের অসংখ্য গুণাবলীর মধ্যে দুইটি গুণ মাত্র। দেহ ও মনের মধ্যে কোন পারস্পরিক প্রভাব বা ক্রিয়া প্রতিক্রিয়া সম্ভব নহে। তথাপি উহাদের মধ্যে ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক বিদ্যমান কারণ ইহারা একই পরম সত্তার প্রকারভেদ বা রূপভেদ। যখনই দেহের ক্রিয়া ও পরিবর্তন ঘটে, তখনই মনের মধ্যে অনুরূপ ক্রিয়া ও পরিবর্তন সাধিত হয়। আবার যখনই মনের ক্রিয়া ও পরিবর্তন হয় তখনই দেহে অনুরূপ ক্রিয়া ও পরিবর্তন ঘটে। এইভাবে একই পরম দ্রব্য ঈশ্বরের দুইটি রূপভেদ হিসাবে দেহ ও মন পরস্পর সমান্তরালভাবে পাশাপাশি অবস্থান করে। দেহ ও মনের সম্বন্ধ বিষয়ে স্পিনোজার এই মতকে **সমান্তরবাদ** (**Theory of parallelism**) বলা হয়। কিন্তু এই মতবাদকে সর্বাঙ্গীনভাবে সমর্থন করা যায় না, কারণ আমরা অভিজ্ঞতা দ্বারা প্রমাণ করিতে পারি না যে, দেহ ও মনের পারস্পরিক সমান্তরালভাবে ক্রিয়া ঘটে। এমন অনেক দৈহিক ক্রিয়া আছে যাহার অনুরূপ আমরা কোন মানসিক ক্রিয়াই অনুভব করিতে পারি না। আবার, অনেক স্থলে দৈহিক ক্রিয়ার মাত্রা বেশী, কিন্তু সেই ক্ষেত্রে মানসিক ক্রিয়া নগণ্য; আবার মানসিক ক্রিয়া কোন কোন ক্ষেত্রে অত্যধিক, কিন্তু তদনুরূপ দৈহিক ক্রিয়া লক্ষিত হয় না, বরং দৈহিক ক্রিয়া সামান্য মাত্রায় ঘটে।

পরিশেষে, ইহাই আমাদের বক্তব্য যে, দেহ ও মনের সম্বন্ধ সন্তোষজনকভাবে ব্যাখ্যা করিতে হইলে এই বিষয়ে দ্বৈতমূলক ধারণা আমাদের বর্জন করিতে হইবে কারণ দেহ ও মন দুইটি—পৃথক ও স্বতন্ত্র বিষয় হইলে উহাদের মধ্যে ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ ব্যাখ্যা করা কঠিন। বস্তুতঃ, দেহ ও মন এক পরম-মনেরই ক্রমবিকাশ; কাজেই দেহ ও মন একই পরম ও অনন্ত মনের অভিব্যক্তি বলিয়া উহাদের মধ্যে অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক বিদ্যমান এবং পারস্পরিক ক্রিয়া প্রতিক্রিয়াও সম্ভব।

।৩॥ একত্ববাদ বা অদ্বৈতবাদ (Monism):

যে মতবাদে সমগ্র বিশ্বজগতে মাত্র একটি পরম দ্রব্য বা আদিম সত্তা স্বীকৃত হয় তাহাকে বলা হয় **একত্ববাদ** বা **অদ্বৈতবাদ** (**Monism**)। এই মতবাদ অনুসারে জগতের পরিদৃশ্যমান বিভিন্ন বস্তুর অন্তর্নিহিত একটিমাত্র পরম দ্রব্য বিদ্যমান এবং সমগ্র জগৎ এই এক ও অদ্বিতীয় পরম তত্ত্বের উপর নির্ভরশীল; এই পরম

সত্তা হইতে স্বতন্ত্র ও স্বনির্ভর বা স্ব-প্রতিষ্ঠ অন্য কোন দ্রব্য থাকিতে পারে না। জগতের বিভিন্ন বস্তু এই পরম সত্তা হইতে উদ্ভূত। একত্ববাদীগণ বলেন যে, জগতের বিভিন্ন বস্তুর মধ্যে আভ্যন্তরীণ সম্পর্ক বিদ্যমান। এই আভ্যন্তরীণ সম্পর্কই প্রমাণ করে—জগতের বিভিন্ন পদার্থের মধ্যে একটি মূলগত ঐক্য বিদ্যমান। বাস্তবিক, জগতের অন্তর্নিহিত এমন একটি পরম দ্রব্য বা মৌলিক সত্তা বিদ্যমান যাহা বৈচিত্র্যের মধ্যে ঐক্যসূত্র স্থাপন করিয়া জগৎকে সুসংগঠিত ও সামঞ্জস্যপূর্ণ করিয়া রাখিয়াছে। এই ঐক্যসূত্রই অদ্বৈতবাদীগণের নিকট পরম দ্রব্য বা তত্ত্ব।

নিম্নে তিন প্রকার একত্ববাদ বা অদ্বৈতবাদ আলোচিত হইল—১) **কেবলৈকত্ববাদ** (**Abstract Monism**), (২) **আপেক্ষিক দ্বৈতবাদ** (**Conditional Dualism**) এবং (৩) **বিশিষ্টৈকত্ববাদ** (**Concrete Monism**) :—

(১) **কেবলৈকত্ববাদ** (**Abstract Monism**) :—এই মতবাদ অনুসারে এক ও অদ্বিতীয় পরম সত্তাই একমাত্র তত্ত্ব বা সত্য; জগৎ ও জীবের কোন পারমার্থিক সত্তা বা সত্যতা নাই, জগতের বহুত্ব বা বৈচিত্র্য অসত্য, মিথ্যা নিছক অবভাসমাত্র। কেবলৈকত্ববাদ একক স্বীকার করে, এবং বহুকে অস্বীকার করে; বহু এক ও অদ্বিতীয় পরম দ্রব্যের বাহিরেও নাই বা ইহার অংশরূপে ইহার ভিতরেও নাই। কেবলৈকত্ববাদিগণের মধ্যে পাশ্চাত্ত্য দর্শনে স্পিনোজা এবং ভারতীয় দর্শনে শঙ্করাচার্যের নাম বিশেষভাবে উল্লেখযোগ্য।

স্পিনোজার মতে, ঈশ্বরই একমাত্র পরম দ্রব্য (Substance); তিনি অসীম ও অনন্ত। ঈশ্বরের অনন্তগুণ; তাঁহার অনন্ত ও অসংখ্য গুণের মধ্যে কেবলমাত্র চেতনা ও বিস্তৃতি এই দুইটি গুণেরই পরিচয় পাওয়া যায়। জীবাত্মা ঈশ্বরের অনন্ত চেতনার প্রকাশ এবং জড় জগৎ তাঁহার অনন্ত বিস্তৃতির অবভাস। এইভাবে জীব ও জগৎ ঈশ্বরের দ্বারাই পরিব্যাপ্ত; ইহাদের স্বতন্ত্র কোন সত্তা নাই। জগতের যে বহুত্ব ও পরিবর্তনশীলতা আমরা লক্ষ্য করি তাহাদের কোন পরম সত্যতা নাই। এক বা অদ্বিতীয়, নিত্য ও অপরিবর্তনীয় ঈশ্বরই পরম-সত্য। যখন আমরা বলি যে ঈশ্বর জগতের কারণ, ইহার অর্থ এই নহে যে, ঈশ্বর জগতের মধ্যে নিজের স্বরূপকে বস্তুতঃ রূপান্তরিত করেন। স্পিনোজার মতে, ঈশ্বর অপরিণামী ও অপরিবর্তনশীল, তিনি নিষ্ক্রিয়, তিনি কর্তাও নহেন ভোক্তাও নহেন। একটি ত্রিভুজ যেমন ইহার সমগ্র বৈশিষ্ট্য সহ চিরকাল একরূপ থাকে, ঈশ্বরও তেমনই অনন্ত বিকার সহ চিৎ ও

অচিৎ-এর আধার রূপে চিরকাল একই রূপ থাকেন। আমরা কেবল মাত্র সসীম জাগতিক দৃষ্টিতেই জগতের পরিবর্তন দেখিতে পাই। কিন্তু পারমার্থিক দৃষ্টিতে জগৎ অপরিণামী ও পরিবর্তনহীন। জগতের সকল বিষয়ই ঈশ্বর হইতে অনিবার্যভাবে নিঃসৃত হয়, কাজেই জাগতিক বস্তুনিচয়ের এমন কি জীবেরও, কোন স্বাধীন সত্তা ও অভিনবত্ব নাই।

ভারতীয় দর্শনে অদ্বৈতবাদী শঙ্করের মতানুসারে ব্রহ্মই পরম সত্য, বৈচিত্র্যময় জগতের কোন পারমার্থিক সত্তা নাই। ব্রহ্ম স্বরূপতঃ নির্গুণ, নির্বিশেষ ও ভেদরহিত—একমেবাদ্বিতীয়ম্। অজ্ঞতাবশতঃ আমরা জগতের বৈচিত্র্য ও বহুত্ব প্রত্যক্ষ করি, এগুলির কেবল ব্যবহারিক সত্তাই আছে, পারমার্থিক দৃষ্টিতে এগুলি ভ্রম ছাড়া আর কিছুই নহে।

সমালোচনা :—কেবলৈকত্ববাদ অনুসারে একমাত্র একটি পরম তত্ত্ব বা দ্রব্য বিদ্যমান, বৈচিত্র্যময় জগৎ ও জীবের কোন প্রকৃত অস্তিত্ব নাই। কিন্তু বহুকে বাদ দিয়া এক হইল নিছক শূন্যগর্ভ, বৈচিত্র্যময় জগৎ যেমন এক পরম তত্ত্ব বা পরমেশ্বর হইতে উদ্ভূত এবং তাহার মধ্যেই অবস্থিত, তেমনই জগতের মাধ্যমে পরম তত্ত্ব বা ঈশ্বরের আত্মপ্রকাশ ও আত্মোপলব্ধি হয়। জগৎ হইল প্রকৃতপক্ষে পরমতত্ত্বের বাস্তব প্রকাশ। বহুত্বের মধ্যেই এক, বিভেদের মধ্যেই ঐক্য—ইহাই হইল পরম তত্ত্বের স্বরূপগত বৈশিষ্ট্য। কাজেই এক বা ঐক্যের ন্যায় বহু বা বৈচিত্র্যও বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ। এজন্য জাগতিক বৈচিত্র্যের প্রকৃত সত্তা অনস্বীকার্য।

(২) **আপেক্ষিক দ্বৈতবাদ** (Conditional Dualism) :—এই মতবাদ কেবলমাত্র একটি স্বপ্রতিষ্ঠ পরম তত্ত্বকে স্বীকার করে, কিন্তু এই মতানুসারে আর একটি সত্তা পরম তত্ত্ব কর্তৃক সৃষ্ট হইয়াছে এবং সৃষ্টির পর ইহা পরম তত্ত্ব হইতে স্বতন্ত্রভাবে বিদ্যমান রহিয়াছে। জগৎ সৃষ্টির পূর্বে ঈশ্বর অনাদি ও অনন্তকাল এক সনাতন, সর্বজ্ঞ ও সর্বশক্তিমান পুরুষরূপে পূর্ণসত্তায় স্বপ্রতিষ্ঠ ছিলেন। তিনি স্বরূপতঃ স্বয়ংসম্পূর্ণ। তথাপি অনন্ত কালের কোন এক বিশেষ মুহূর্তে তাঁহার নিজের প্রয়োজন না থাকিলেও জীবকে জীবনের আনন্দ দানের নিমিত্ত তিনি জগৎ ও জীবের সৃষ্টির ইচ্ছা করেন এবং সেই ইচ্ছানুযায়ী জগৎ ও জীব সৃষ্টি করিয়া আপন শক্তি ও মহিমা প্রকাশ করেন।

সমালোচনা :—আপেক্ষিক দ্বৈতবাদ অনুসারে জগৎ ও জীবের সৃষ্টির পর ঈশ্বর জগৎ ও জীবের অন্তবর্তী না থাকিয়া বরং সম্পূর্ণরূপে উহাদের বহির্বর্তী

থাকেন অর্থাৎ উহাদিগকে স্বাধীন সত্তা দান করিয়া উহাদের বাহিরে সম্পূর্ণ পৃথকভাবে অবস্থান করেন। কিন্তু এই মতবাদ সমর্থনযোগ্য নহে, কারণ ঈশ্বর স্বরূপতঃ অসীম ও সর্বব্যাপী। কাজেই তাঁহার বহির্ভূত জগৎ ও জীবের পৃথক ও স্বতন্ত্র সত্তা থাকিলে তিনি কার্যতঃ উহাদের দ্বারা সীমিত হইয়া পড়েন। সেক্ষেত্রে ঈশ্বরকে অসীম ও অনন্ত বলা যায় না। এজন্য ঈশ্বরের অসীম ও অনন্ত সত্তা সংরক্ষণের নিমিত্ত তাঁহার বহিভূত জগৎ ও জীবের স্বতন্ত্র অস্তিত্ব স্বীকার যায় না।

(২) বিশিষ্টৈকত্ববাদ (Concrete Monism) :—এই মতবাদ অনুসারে এক ও বহু—উভয়ই সত্তাধান এবং উভয়ের মধ্যে এক আঙ্গিক ও আন্তর সম্পর্ক বিদ্যমান। একটিকে বাদ দিলে অপরটি নিছক শূন্যগর্ভ ও অবাস্তব। বহু ঐক্যেরই বিকাশ, আবার বহুর মধ্যে ঐক্য আত্মপ্রকাশ করিতে না পারিলে উহা অসম্পূর্ণ ও অবাস্তব থাকিয়া যায়। বৈচিত্র্যময় জগৎ পরম তত্ত্ব ঈশ্বর হইতে সম্পূর্ণ পৃথক ও বিচ্ছিন্ন নহে আবার অলীক ও অবাস্তবও নহে। বৈচিত্র্যময় জগৎ পরম তত্ত্ব ঈশ্বরের বাস্তব রূপ; ঈশ্বর স্বয়ং বহুত্ব বিশিষ্ট এবং বহুত্বে অনুপ্রবিষ্ট হইয়া পূর্ণতা লাভ করে। ঈশ্বর কি জড়জগৎ আর কি জীবাত্মা—উভয়েরই অন্তর্বর্তী এবং বহির্বর্তী; জগৎ ও জীব উভয়ই ঈশ্বরের আত্মপ্রকাশ; কিন্তু তাঁহার সত্তা ও শক্তি অসীম ও অনন্ত বলিয়া তিনি জগৎ ও জীবের মধ্যে প্রকাশিত হইয়াও নিঃশেষিত হন না। তিনি জগৎ ও জীবের অভ্যন্তরেও আছেন আবার বাহিরেও আছেন। জগৎ ও জীবের মধ্য দিয়া আত্মপ্রকাশ করিয়া তিনি আত্মোপলব্ধি ও পরম উদ্দেশ্য সাধন করিয়া চলিয়াছেন। বহুত্বের মধ্যে এক, বিভেদের মধ্যে ঐক্য এবং পূর্ণ ও অসীম সত্তার মধ্যে জগৎ ও জীবকে ধারণ—ইহাই হইল ঈশ্বরের স্বরূপগত বৈশিষ্ট্য। বাস্তবিক, ঈশ্বর হইলেন এক পরম পূর্ণ মূর্ত সত্তা, তিনি জগৎ ও জীবের মধ্যে প্রকাশিত বলিয়া ইহাদের অন্তঃস্থ, আবার পরম আদর্শ এবং জ্ঞাতা বা দ্রষ্টা পুরুষরূপে তিনি জগৎ ও জীবের বহিঃস্থ। বৈচিত্র্যময় জীব ও জগৎ ঈশ্বর হইতে উদ্ভূত ও ঈশ্বরের মধ্যেই অবস্থিত; আবার তিনি জীব ও জগতের বৈচিত্র্যের মাধ্যমে পূর্ণতা লাভ করিয়া বাস্তব ও জীবন্ত হইয়া উঠেন।

বিশ্বের পরম দ্রব্য বা তত্ত্বের স্বরূপ সম্বন্ধে এই বিশিষ্টৈকত্ববাদই সর্বাধিক গ্রহণযোগ্য মতবাদ

অনুশীলনী

1. Explain the different views of substance.
(দ্রব্য সম্বন্ধে বিভিন্ন মতবাদ ব্যাখ্যা কর।)

2. Is Substance one or two or many?
(দ্রব্য কি এক না দুই না বহু?)

3. Discuss the views of the following philosophers about the nature of substance:
(a) Descartes, (b) Spinoza, (c) Locke (d) Hume and (e) Leibniz.
(দ্রব্য সম্বন্ধে নিম্নলিখিত দার্শনিকদের মতবাদ আলোচনা কর:
(ক) ডেকার্ট, (খ) স্পিনোজা, (গ) লক, (ঘ) হিউম এবং (ঙ) লাইব্‌নিজ।)

চতুর্থ অধ্যায়

কারণত্ব (Causality)

১। কারণত্ব সম্বন্ধে বিভিন্ন মতবাদ (Different Conceptions of Causality)

জগতের বস্তুনিচয় ও ঘটনাসমূহ পারস্পরিক সম্পর্কযুক্ত। জাগতিক কোন দ্রব্য বা ঘটনাই সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র নহে। দ্রব্য বা ঘটনাবলী পরস্পরের উপর নির্ভরশীল। একটি দ্রব্য আর একটি দ্রব্যের উপর ক্রিয়া করিতেছে এবং সেই ক্রিয়ার আবার প্রতিক্রিয়া আছে। পরিদৃশ্যমান দ্রব্যজগৎ ক্রিয়া প্রতিক্রিয়াময়; একটি দ্রব্যের প্রভাবে যখন অপর একটি দ্রব্যের মধ্যে পরিবর্তন ঘটে, তখন পূর্ববর্তী দ্রব্যটি কারণ ও পরবর্তী দ্রব্যটি কার্য বলিয়া গণ্য হয়। দ্রব্যের পরিবর্তনে কার্য-কারণ সম্বন্ধ থাকে। অর্থাৎ কার্য-কারণ সম্বন্ধ ভিন্ন আমরা দ্রব্যের পরিবর্তন বুঝিতে পারি না। সুতরাং দেখা যাইতেছে যে, দ্রব্যের ধারণা পরিবর্তনের ধারণার উপর নির্ভরশীল, আবার পরিবর্তনের ধারণা কার্যকারণ সাপেক্ষ, ফলে কার্যকারণের ধারণা ছাড়া দ্রব্যের ধারণা অসম্পূর্ণ। অধিকন্তু, বিভিন্ন দ্রব্য বা ঘটনার মধ্যে কার্যকারণ সম্পর্ক আবিষ্কারের মাধ্যমে জগৎ সম্বন্ধে সুসংহত সুশৃংখল জ্ঞান লাভ করা সম্ভব।

এখন প্রশ্ন হইল—কার্য-কারণ সম্পর্কের প্রকৃত স্বরূপ কি? কারণ কিরূপে এবং কেন কার্য উৎপন্ন করে?

এই প্রসঙ্গে বিভিন্ন মতবাদ উল্লেখযোগ্য :—

(১) লৌকিক মতবাদ :—সাধারণ লোক মনে করে যে, কার্য উৎপাদন শক্তিই হইল কারণের প্রকৃত স্বরূপ। সাধারণ লোক কারণ বলিলে যাহা দ্বারা কার্য উৎপাদিত হয় তাহাকেই বোঝে। অর্থাৎ উৎপাদকের মধ্যে যে শক্তি কার্য উৎপাদন করিতে সক্ষম সেই শক্তিই কারণ আর যে বস্তু উৎপন্ন হয় তাহাই কার্য। কুম্ভকার তাহার নিজস্ব শক্তিদ্বারা ঘট তৈয়ারী করে; সুতরাং ঘটরূপ কার্যের কারণ হইতেছে কুম্ভকার। লৌকিক মতবাদে একমাত্র নিমিত্ত কারণের উপর জোর দেওয়া হইয়াছে। নিমিত্ত কারণ ব্যতীত কারণাংশে যে আরও কতকগুলি উপাদান আছে সেই দিকে এই মতবাদে জোর দেওয়া হয় নাই।

দার্শনিক জন লকও সাধারণ লোকের ন্যায় কার্যোৎপাদনের শক্তিকেই কারণ আখ্যা দিয়াছেন।

(২) **কারণ সম্পর্কে এরিষ্টটলের মতবাদঃ** এরিষ্টটলের মতে একটি কার্যের চারি প্রকার কারণ বিদ্যমান—উপাদান কারণ, নিমিত্ত কারণ, আকারগত কারণ এবং উদ্দেশ্য কারণ। উদাহরণস্বরূপ, ব্রঞ্জ-নির্মিত একটি মূর্তি হইল কার্য; ইহার উপাদান কারণ হইল ব্রঞ্জ ধাতু যাহা মূর্তিটির উপকরণ; ইহার নিমিত্ত কারণ হইল শিল্পী ও তাহার শক্তি—যাহা গতি ক্রিয়ার কারণ, পরিবর্তন সাধনের জন্য এই শক্তির প্রয়োজন হয়; নিমিত্ত কারণ সকল প্রকার পরিবর্তন বা রূপান্তরের কারণ; যে শক্তি ব্রঞ্জকে মূর্তিতে রূপান্তরিত করিল তাহা হইল স্বয়ং শিল্পী, এজন্য শিল্পী হইল মূর্তিটির নিমিত্ত কারণ; মূর্তিটির আকারের যে ধারণা অনুসারে শিল্পী মূর্তি নির্মাণ করিয়াছে সেই ধারণা হইল আকারগত কারণ; আর যে উদ্দেশ্যে কার্য উৎপন্ন হয় (এক্ষেত্রে মূর্তি নির্মিত হইল) তাহা উদ্দেশ্য কারণ। কার্য উৎপাদনের ব্যাপারে এই চারিটি কারণ—একটি আর একটির বিকল্পরূপে ক্রিয়া করে না বরং সকলেই যুগপৎ ক্রিয়া করে।

আধুনিক বিজ্ঞানে আকারগত কারণ ও উদ্দেশ্য কারণ অস্বীকৃত না হইলেও ইহার আলোচ্য বিষয় হিসাবে গৃহীত হয় না, একমাত্র দর্শনেই এগুলি আলোচিত হয়। পরবর্তীকালে এরিষ্টটল কার্যের উপাদান কারণ ও আকারগত কারণ—এই দুইটিকে মৌলিক বলিয়া গ্রহণ করেন এবং নিমিত্ত কারণ ও উদ্দেশ্য কারণকে আকারগত কারণে পরিণত করেন।

(৩) **বৈজ্ঞানিক মতবাদ:**—জড়বিজ্ঞানে গতিক্রিয়াকে (motion) কারণের প্রকৃত সত্তা বলিয়া গণ্য করা হয়। যখন একটি দ্রব্য হইতে উহার গতিক্রিয়া অন্য একটি দ্রব্যে প্রবেশ করিয়া উহার মধ্যে গতিক্রিয়া সঞ্চারিত করে তখন প্রথম দ্রব্যের গতিক্রিয়াকে বলা হয় কারণ এবং দ্বিতীয় দ্রব্যে রূপান্তরিত ক্রিয়াকে বলা হয় কার্য। বৈজ্ঞানিক মতবাদ অনুসারে, কারণ-শক্তি কার্য শক্তিতে রূপান্তরিত হয় মাত্র এবং কার্য-কারণ পরম্পরা গতিক্রিয়ার স্থানান্তর ভিন্ন আর কিছুই নহে। এজন্য কারণ ও কার্যের পরিমাণের মধ্যে কোন পার্থক্য নাই এবং গতিক্রিয়ার এই স্থানান্তরের মধ্যে শক্তির হ্রাসও নাই বৃদ্ধিও নাই। সুতরাং বৈজ্ঞানিকগণ কার্য-কারণ তত্ত্বকে শক্তির অবিনশ্বরতার দিক দিয়া বিচার করেন।

(৪) **হিউম ও মিলের অভিজ্ঞতাবাদ:**—চরম অভিজ্ঞতাবাদী হিউম কারণকে শক্তি বলিয়া স্বীকার করেন না। তাঁহার মতে, যাহা প্রত্যক্ষ-লব্ধ

তাহাই স্বীকার্য; কিন্তু কারণের কার্য-উৎপাদন শক্তি আমরা কখনও প্রত্যক্ষ করিতে পারি না। কাজেই কারণকে শক্তিরূপে ধারণা করা ভুল। এমন কি, কার্য-কারণ সম্পর্ক সার্বিক ও অনিবার্য—এরূপ ধারণাও সম্পূর্ণ অবাস্তব, যেহেতু কারণ ও কার্যের মধ্যে কোন অনিবার্য ও নিশ্চয়াত্মক সম্পর্কও আমাদের ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার মধ্যে প্রতিফলিত হয় না। আমরা অভিজ্ঞতায় যাহা পাই তাহা হইল কারণ ও কার্যের মধ্যে নিয়ত পূর্ব-পর সম্পর্ক। "প্রত্যক্ষ দ্বারা আমরা কেবল বস্তু বা ঘটনাসমূহের ক্রম বা পর্যায় অবলোকন করিতে পারি। বস্তুসকলের ক্রম প্রত্যক্ষ হইতে কারণ ও কারণতা প্রত্যয়ের উৎপত্তি হয়। আমরা পুনঃ পুনঃ প্রত্যক্ষ করি যে, যখনই কোন একটি বিশেষ ঘটনা ঘটে, তখনই আর একটি বিশেষ ঘটনা তাহার অনুগমন করে। এরূপ ভূয়োদর্শনের ফলে এই দুইটি ঘটনা আমাদের মনে নিবিড় সম্বন্ধে আবদ্ধ হয়। পরে আমরা প্রথমটি প্রত্যক্ষ করিলে অথবা প্রথমটির কথা ভাবিলে, দ্বিতীয়টির কথা ভাবি এবং উহা প্রথমটির অনুগমন করিবে এরূপ আশা করি। এরূপ আশা প্রকাশ করিতে আমরা পূর্বগামী ঘটনাকে কারণ এবং তাঁহার নিয়ত পশ্চাদ্‌গামী ঘটনাকে কার্য বলি এবং তাহাদের সম্বন্ধকে কার্য-কারণ সম্বন্ধ বলি।" (ডঃ সতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় প্রণীত ভারতীয় ও পাশ্চাত্ত্য দর্শন) বস্তুতঃ কারণ ও কার্য পরস্পর দুইটি স্বতন্ত্র বিচ্ছিন্ন ঘটনা, উহাদের মধ্যে কোন অপরিহার্য বা অনিবার্য সম্পর্ক নাই। যদি তাহা থাকিত, তাহা হইলে কারণের ধারণার মধ্যেই কার্যের ধারণা আবশ্যিকভাবে নিহিত থাকিত অর্থাৎ কারণকে বিশ্লেষণ করিয়াই অনিবার্যরূপে কার্য পাওয়া যাইত। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে কারণ ও কার্যের সম্বন্ধ বিশ্লেষক (analytic) নহে, উহা সংশ্লেষক (synthetic)। 'খাদ্য ক্ষুধা নিবৃত্ত করে'—এই বাক্যটিকে খাদ্যের ধারণাকে বিশ্লেষণ করিয়া আমরা কখনও ক্ষুধা নিবৃত্তির ধারণা আবশ্যিকভাবে পাই না। আমাদের অভিজ্ঞতায় খাদ্য ও ক্ষুধা নিবৃত্তি এই দুইটি স্বতন্ত্র ঘটনার মধ্যে নিয়ত পূর্ব-পর সম্পর্ক দেখিয়া বিশ্বাস করি যে, পূর্ববর্তী ঘটনা 'খাদ্য' হইল কারণ এবং পরবর্তী ঘটনা ক্ষুধা নিবৃত্তি হইল কার্য এবং এরূপ নিয়ত পূর্ব-পর সম্বন্ধ হইল কার্য-কারণ সম্বন্ধ। হিউমের মতে, কারণ ও কার্যের মধ্যে অপরিহার্য সম্পর্কের ধারণা মনের সংস্কার বা অভ্যাসজাত আশা মাত্র; ইহার কোন বাস্তব ভিত্তি বা বস্তুগত নিশ্চয়তা নাই।

পরবর্তীকালে অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক মিল হিউমের মতবাদ সমালোচনা করিয়া পরোক্ষভাবে কারণ ও কার্যের মধ্যে অপরিহার্য ও নিশ্চয়াত্মক সম্পর্ক স্বীকার

করিয়া লইয়াছেন। মিল বলেন, মাত্র নিয়ত পূর্বগামী ঘটনাই যদি কারণ পদবাচ্য হইত, তাহা হইলে রাত্রি দিনের কারণ এবং দিন রাত্রির কারণ হইত। কিন্তু একটু বিচার করিলেই দেখা যায় যে দিন রাত্রির কারণ নহে এবং রাত্রিও দিনের কারণ নহে—ইহারা উভয়েই আহ্নিক গতির ফল। সুতরাং মিলের মতে, নিয়ত পূর্বগামীর সহিত আর একটি বিষয় যোগ করা প্রয়োজন, ইহা হইতেছে অন্য ঘটনা নিরপেক্ষ (unconditional) সর্ত। সুতরাং কারণ হইতেছে অন্য-ঘটনা নিরপেক্ষ নিয়ত পূর্বগামী ঘটনা। যে পূর্বগামী ঘটনা অপসারণ করিলে কার্যের কোন হানি হয় না তাহা কারণ বা কারণের কোন অংশ হইতে পারে না। সুতরাং যে ঘটনা অন্য নিরপেক্ষ স্বয়ং কার্যোৎপাদন করিতে সক্ষম সেই ঘটনাই সেই কার্যের কারণ। কার্য সৃষ্টির কারণ অবশ্যই স্বয়ং সম্পূর্ণ হইবে। মিলের মতবাদ আলোচনা করিলে দেখা যাইবে যে, অভিজ্ঞতাবাদী হিউম নিয়ত পূর্ববর্তীতার উপর জোর দিয়া যে শক্তিবাদকে অগ্রাহ্য করিয়াছিলেন মিল অন্য ঘটনা-নিরপেক্ষ সর্ত যোগ করিয়া সেই শক্তিবাদেরই পুনরাবর্তন করিয়াছেন।

(৫) কাণ্টের মতবাদ—

কাণ্টের মতে জাগতিক অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে কার্য-কারণ সম্বন্ধের প্রশ্ন উঠে। প্রশ্ন হইল কারণ অন্বেষণের ইচ্ছা আমাদের মনে জাগে কেন? যখনই আমরা কিছু দেখি তখনই আমাদের মনে প্রশ্ন জাগে—ইহার কারণ কি? কাণ্ট বলেন—জগতের বস্তুনিচয় ও ঘটনাসমূহ পারস্পরিক সম্পর্কযুক্ত করিয়া ধারণা করাই মন বা বুদ্ধির নিয়ত ও অপরিহার্য ক্রিয়া। অতীন্দ্রিয় শুদ্ধবস্তু হইতে আগত এবং দেশ ও কালে অন্তর্ভূত সংবেদনগুচ্ছ জ্ঞান নহে, জ্ঞানের উপাদান-মাত্র। বুদ্ধি সংবেদনগুচ্ছে দ্রব্য, কারণকার্য সম্বন্ধ প্রভৃতি আকারপ্রকার প্রদানপূর্বক উহাদিগকে সুসংহত করিয়া জ্ঞান গঠন করিতেছে। কাণ্টের মতে, কার্য-কারণ তত্ত্ব অভিজ্ঞতাজাত নহে, ইহা এমন এক বৌদ্ধিক ধারণা যাহা বুদ্ধিতে অর্থাৎ বুদ্ধি নিজের মধ্য হইতে নিজেই অভিজ্ঞতাকালে এই ধারণা সৃষ্টি করে। আমরা কার্য-কারণ তত্ত্বের কোন ধারণা লইয়া জন্মগ্রহণ করি না—ইহা সত্য, কিন্তু ইহার অর্থ এই নহে যে, ইহা আমরা অভিজ্ঞতা হইতে লাভ করি। অভিজ্ঞতাকালে আমাদের বুদ্ধি স্বয়ং এরূপ ধারণা সৃষ্টি করিয়া অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে প্রয়োগ করে, ইহা একটি শুদ্ধ বৌদ্ধিক আকার, ইহার সৃষ্টিতে কোন [illegible] উপাদান থাকে না। এই অর্থে এই ধারণা প্রাক-অভিজ্ঞতা-লব্ধ। [illegible]

জগতের বস্তুনিচয়কে সুসংহত করিবার ব্যাপারে কার্য কারণ তত্ত্ব একটি নিয়ত ও অপরিহার্য বৌদ্ধিক আকার। অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে এই তত্ত্ব অপরিহার্য বলিয়া ইহা অভিজ্ঞতা-প্রসূত হইতে পারে না. ইহা আবশ্যিকভাবে পূর্বতঃসিদ্ধ aprio ri)।

দ্বিতীয়তঃ, কান্টের মতে কার্য-কারণ সম্পর্ক আমাদের মানসিক কল্পনা নহে। অর্থাৎ আমরা আমাদের খেয়াল খুশী মত কার্য-কারণ সম্পর্ক যে কোন ঘটনায় আরোপ করিতে পারি না। কার্য-কারণ সম্পর্ক বুদ্ধিজাত হইলেও বিষয়ের সহিত ইহার যোগসূত্র আছে। অর্থাৎ কার্য-কারণ সম্পর্ক বিষয়গত। কার্য কারণ সম্পর্ক প্রভৃতি বৌদ্ধিক আকারসমূহের দ্বারা জ্ঞান ও ঐন্দ্রিয়িক জগৎ রচিত হইলেও সেগুলি ব্যক্তিসাপেক্ষ ও মনোগত নহে। অর্থাৎ কার্য-কারণ সম্পর্কের উৎপত্তিস্থল মন হইলেও ইহা অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে সাধারণ (universal) ও অপরিহার্য (necessary)। কান্ট এই প্রসঙ্গে ইহাই বলিতে চান যে, বিভিন্ন ব্যক্তির মধ্যে ভিন্ন ভিন্ন বা বিশেষ বিশেষ কারণ সম্পর্কের বৌদ্ধিক আকার থাকে না, সকলের মনে এই বৌদ্ধিক আকার একই-রূপে বিদ্যমান এবং আভাসিক জগতের অভিজ্ঞতা সকলের ক্ষেত্রে এক ও অভিন্ন, কার্য-কারণ সম্পর্কের সাধারণ ও অপরিবর্তনীয় নিয়মানুসারে সকলেই একইভাবে জাগতিক অভিজ্ঞতা লাভ করে। জগতের দিকে দৃষ্টিপাত করিলে দেখা যায় জাগতিক বিষয় সদা পরিবর্তনশীল। সেই পরিবর্তনশীলতার একটি সুনির্দিষ্ট ধারা বা নিয়ম আছে। 'পূর্ব' ও 'পর' (before and after —এই কালিক ধারা স্বীকার না করিলে বস্তুর পরিবর্তন ব্যাখ্যা করা যায় না। এই পৌর্বাপর্য ধারাই কার্য কারণ নীতি বলিয়া পরিচিত। (All changes take place in conformity with the law of connexion of cause and effect)। পূর্ববর্তী ঘটনা কারণ এবং পরবর্তী ঘটনা কার্য। কান্ট কার্য-কারণ সম্পর্ককে সামান্য (universal) ও নিশ্চয়াত্মক (necessary) বলিয়াছেন এবং এই ধারণা পূর্বতঃসিদ্ধ (apriori)। প্রতিটি বস্তুজ্ঞানের পক্ষে এই ধারণা অপরিহার্য। সুতরাং এই ধারণা অভিজ্ঞতা-লব্ধ নহে। কার্য কারণ তত্ত্বের ধারণা নিত্য, কিন্তু অভিজ্ঞতায় আমরা যাহা পাই তাহা কালিক। বিষয়ের অভিজ্ঞতা বা জ্ঞান লাভ করিতে হইলে বুদ্ধিপ্রসূত এই জ্ঞানের প্রকাশ অপরিহার্য, কেননা অনুভূতি-লব্ধ সংবেদন সকল বুদ্ধি-প্রসূত আকার দ্বারা সংগঠিত হইয়া জ্ঞান-পদবীতে উন্নীত হয়। সুতরাং কার্য-কারণের ধারণা পূর্বতঃসিদ্ধ, সামান্য ও [illegible]।

তবে ইহাও কাণ্টের দর্শনে সুস্পষ্ট যে, কার্য-কারণ সম্পর্ক বিশুদ্ধ বৌদ্ধিক আকার বলিয়া ইহা একমাত্র ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রেই প্রযোজ্য, ইহা ইন্দ্রিয়াতীত বস্তু-স্বরূপে প্রযোজ্য নহে।

কার্য-কারণ ধারণা সম্পর্কে হিউম ও কাণ্টের মধ্যে পার্থক্য হইল এই যে, হিউমের মতে কার্যকারণের ধারণার মধ্যে বস্তুগত নিশ্চয়তা নাই। অপরপক্ষে কাণ্টের মতে ইহা বস্তু-স্বরূপে প্রযোজ্য না হইলেও ইহা বিষয়গত অর্থাৎ অভিজ্ঞতার বিষয়ের সহিত কার্য কারণ সম্পর্কের যোগসূত্র আছে। হিউম চরম অভিজ্ঞতাবাদী বলিয়া কার্য কারণ সম্পর্কের সার্বিকতা ও অনিবার্যতা স্বীকার করেন না, কেননা তাঁহার মতে সার্বিক ও অনিবার্য কার্য-কারণ সম্পর্ক প্রত্যক্ষ করা যায় না। তিনি বলেন—আমরা অভিজ্ঞতায় যাহা পাই তাহা হইল বস্তুনিচয়ের বা ঘটনাবলীর পূর্ব-পর সম্পর্ক, কিন্তু এই সম্পর্ক অনিবার্যরূপে বা নিশ্চায়করূপে আমাদের ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতায় প্রতিফলিত হয় না। প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতায় বস্তু বা ঘটনাসমূহের কেবল ক্রম বা পর্যায় প্রতিফলিত হয়; কারণ বা কারণতা মনের প্রত্যয়মাত্র, বিষয়ের সহিত ইহার কোন যোগসূত্র নাই। যখনই কোন একটি বিশেষ ঘটনা ঘটে, তখনই আর একটি বিশেষ ঘটনা উহার অনুগমন করে; এরূপ পুনঃ পুনঃ প্রত্যক্ষ বা ভূয়োদর্শনের ফলে পূর্ব পর ঘটনা দুইটি আমাদের মনে এমন নিবিড়ভাবে সম্পর্কিত হয় যে, পূর্ববর্তী ঘটনা প্রত্যক্ষ করিলেই অনুবর্তী ঘটনাটি আমরা প্রত্যাশা করি। সুতরাং হিউমের মতে কার্য-কারণ সম্বন্ধ আমাদের মনের প্রত্যাশামাত্র। বস্তুতঃ কারণ ও কার্য পরস্পর দুইটি স্বতন্ত্র বিচ্ছিন্ন ঘটনা, উহাদের মধ্যে কোন অপরিহার্য বা অনিবার্য সম্পর্ক নাই। যদি তাহা থাকিত, তাহা হইলে কারণের ধারণার মধ্যেই কার্যের ধারণা আবশ্যিকভাবে নিহিত থাকিত অর্থাৎ কারণকে বিশ্লেষণ করিয়াই অনিবার্যরূপে কার্য পাওয়া যাইত। কিন্তু হিউমের মতে, কারণ ও কার্যের সম্বন্ধ বিশ্লেষক (analytic) নহে, উহা সংশ্লেষক (synthetic)। 'খাদ্য ক্ষুধা নিবৃত্তি করে' এই বাক্যটিতে খাদ্যের ধারণাকে বিশ্লেষণ করিয়া আমরা কখনও ক্ষুধা নিবৃত্তির ধারণা আবশ্যিকভাবে পাই না। আমাদের অভিজ্ঞতায় খাদ্য ও ক্ষুধা নিবৃত্তি এই দুইটি স্বতন্ত্র ঘটনার মধ্যে নিয়ত পূর্বপর সম্পর্ক দেখিয়া বিশ্বাস করি যে, পূর্ববর্তী ঘটনা 'খাদ্য' হইল কারণ এবং পরবর্তী ঘটনা ক্ষুধা নিবৃত্তি হইল কার্য এবং এরূপ নিয়ত পূর্ব-পর সম্বন্ধ হইল কারণ কার্য সম্বন্ধ। হিউমের মতে, কারণ ও কার্যের মধ্যে কোন অপরিহার্য সম্বন্ধ প্রত্যক্ষ করা যায় না, অপরিহার্য সম্পর্কের

ধারণা মনের সংস্কার বা অভ্যাসজাত আশা মাত্র, ইহার কোন বাস্তব ভিত্তি বা বস্তুগত নিশ্চয়তা নাই।

"হিউমের ন্যায় কান্ট স্বীকার করেন যে, কারণ-কার্য সম্পর্ক আমাদের অনুভবের বিষয় নহে। ইহাকে আমরা প্রত্যক্ষ করিতে পারি না। কিন্তু অভিজ্ঞতা হইতে কারণ-কার্যের ধারণা গঠিত হয়—হিউমের এই মতবাদ কান্ট খণ্ডন করেন। তিনি বলেন, কারণ কার্যের ধারণা সামান্য ও অপরিহার্য। প্রতি বস্তুজ্ঞানে এই ধারণা নিহিত আছে কারণ-কার্যের ধারণা ব্যতীত কোন বস্তুজ্ঞান বা অভিজ্ঞতাই সম্ভব নহে। ইহা বস্তুজ্ঞানের ভিত্তি (ground)। কাজেই অভিজ্ঞতা বা জাগতিক জ্ঞান হইতে ইহার উৎপত্তি হইতে পারে না। অধিকন্তু অভিজ্ঞতা কখনও কোন সম্বন্ধের নিয়তত্ব (universality) ও অবশ্যম্ভাবিতা (necessity) প্রদান করিতে পারে না"—(অধ্যাপক হরিদাস বন্দ্যোপাধ্যায় প্রণীত দর্শন দীপিকা) কান্ট বলেন কারণ-কার্যের ধারণা বুদ্ধিজাত, পূর্বতঃসিদ্ধ ; আমাদের বুদ্ধি এই ধারণা দেশ ও কালে অনুভূত ঐন্দ্রিয়িক সংবেদনগুলিতে প্রয়োগ করিয়া বস্তুজ্ঞান গঠন করে। কিন্তু কান্ট যখন বলেন যে, কারণ-কার্যরূপ বৌদ্ধিক ধারণা ইন্দ্রিয়াতীত বস্তুস্বরূপে প্রযোজ্য নহে, তখন আমাদের স্বীকার করিতে হইবে যে, তিনি হিউমের মতবাদের উপর বিশেষ উন্নতি সাধন করিতে পারেন নাই (Kant failed to answer Hume)।

(৬) মার্টিনিউ ও হেগেলের মতবাদ :—কার্য-কারণ সম্পর্ক ব্যাখ্যার পক্ষে শক্তির ধারণা অপরিহার্য। কিন্তু প্রশ্ন হইল—যে শক্তিকে কারণরূপে গণ্য করা হইবে—তাহা কি নিছক অচেতন উদ্দেশ্য-বিহীন জড়শক্তি না সচেতন ও উদ্দেশ্যমূলক আধ্যাত্মিক শক্তি? অর্থাৎ কার্য-কারণ সম্পর্ক কি শুধু যান্ত্রিক শক্তি দ্বারাই নিয়ন্ত্রিত না উহার অন্তর্নিহিত কোন উদ্দেশ্যমূলক বিচার-বুদ্ধির পরিচালনা রহিয়াছে? জড়বাদী চিন্তাবিদগণ মনে করেন যে, জড় বা অচেতন শক্তি উহার স্বকীয় গতিক্রিয়া দ্বারা প্রাকৃতিক নিয়মানুসারে জগতের যাবতীয় কার্য উৎপন্ন করিতেছে। কারণ শক্তি মূলতঃ জড়শক্তি বলিয়া কার্যোৎপাদনের ব্যাপারে কোন বুদ্ধিগত উদ্দেশ্য বা প্রয়োজন সিদ্ধির কথা আসে না। কিন্তু মার্টিনিউ ও হেগেলের মতে ইচ্ছাশক্তির উদ্দেশ্য সাধনই কার্য-কারণ তত্ত্বের মূল কথা। (All causality is will-causality) হেগেলের মতে জাগতিক আবর্তন বিবর্তনের পশ্চাতে পরমেশ্বরের উদ্দেশ্য নিহিত আছে। জাগতিক ক্রমিক ধারা সেই উদ্দেশ্যেরই ইঙ্গিত দিয়া থাকে। ফলে

দেখা যাইতেছে যে, কার্য-কারণ তত্ত্বের পরিণতি উদ্দেশ্যবাদে (The concept of causality leads to teleology)। "মার্টিনিউ ও হেগেল যথার্থই বলিয়াছেন, সকল কার্য-সৃষ্টি ইচ্ছাশক্তির উদ্দেশ্যসাধন। পরমেশ্বরের এক উদ্দেশ্য সাধনের জন্য জগতের ক্রমিক আবির্ভাব। সমুদয় জাগতিক বস্তু তাঁহার একটি নির্দিষ্ট উদ্দেশ্য সাধন করিতেছে। উদ্দেশ্যই হইল বস্তুর স্বরূপ (essence), উদ্দেশ্য সাধনের প্রচেষ্টা হইতে ইহার নানা পরিবর্তন। সকল কারণ-কার্য সম্পর্কে ইচ্ছাশক্তই কাজ করিতেছে। কার্য কারণের নূতন সৃষ্টি নহে। কার্য কারণে উদ্দেশ্যরূপে প্রথমে বর্তমান থাকে, পরে কারণ নিজ শক্তি দ্বারা উদ্দেশ্য সাধন করিলে, উদ্দেশ্য কার্যরূপে পরিণত হয়।" (অধ্যাপক হরিদাস বন্দ্যোপাধ্যায় প্রণীত দর্শন দীপিকা) কারণ নিজ সচেতন শক্তি দ্বারা উদ্দেশ্য সাধনের নিমিত্ত কার্য উৎপন্ন করে এবং এই বুদ্ধিময় শক্তিই জগতের বৈচিত্র্য, পরিবর্তন ও অভিনবত্বের মূল কারণ—হেগেলের এই মন্তব্যই কার্য-কারণ সম্পর্কের প্রকৃত স্বরূপ সম্বন্ধে সন্তোষজনক ব্যাখ্যা। বাস্তবিক, জাগতিক বস্তুনিচয়ের সামঞ্জস্যপূর্ণ সংগঠন ও সুনিপুণ রচনা অন্ধ ও আকস্মিক জড়শক্তির কার্য নহে, জাগতিক পদার্থসমূহের সুশৃঙ্খল ও বিস্ময়কর বিন্যাস ও সংস্থানের কারণ হইল কোন পরম উদ্দেশ্যমূলক চেতন-শক্তি।

কারণের স্বরূপ সম্বন্ধে জড়বাদী ও ভাববাদীদের মধ্যে যে মতবিরোধ বিদ্যমান তাহা ডঃ নীরদবরণ চক্রবর্তী সুন্দর ভাষায় ব্যাখ্যা করিয়াছেন। "জড়বাদীরা যান্ত্রিককার্যে বিশ্বাস করেন। তাঁদের মতে দুনিয়ার সব কিছুই যান্ত্রিকভাবে ঘটে যাচ্ছে। এখানে উদ্দেশ্য বা আদর্শের কোন স্থান নেই।...... দুনিয়া জুড়ে নির্বোধ জড়ের যান্ত্রিক খেলা চলেছে। এখানে চৈতন্যের কোন প্রতিষ্ঠা নেই। ভাববাদীরা উদ্দেশ্যমূলক কার্যে বিশ্বাসী। তাঁরা মনে করেন, জগৎ জুড়ে এক ইচ্ছাময়ের ইচ্ছার লীলা চলেছে। এই সুন্দরী ধরণী নির্বোধ জড়ের সৃষ্টি হতে পারে না। এক বিরাট শিল্পী এক বিরাট পরিকল্পনা দিয়ে জগৎ সৃষ্টি করেছেন। তা যদি না হত তবে যেখানে যা প্রয়োজন সেখানে তা এমনভাবে থাকত না; এ জগৎ কোন খেয়ালী শিল্পীর সৃষ্টি নয়। এ জগতের শিল্পী এক নিখুঁত শিল্পী। এক অসীম অনন্ত চৈতন্য বিশ্বের ভাঙাগড়ার মধ্যে নিজের উদ্দেশ্য সফল করে চলেছেন। তিনিই এই নিখুঁত শিল্পী।........ এই অসীম অরূপ পূর্ণ চৈতন্যই জগতের কারণ। এই ভাববাদীদের কারণতায় আর চরমতায় কোন তফাৎ নেই। যিনি কারণ, তিনিই চরম (*Causality implies finality*)।

২। অনিবার্য-সম্বন্ধবাদ (Necessary Connection Theory)

কার্য-কারণ সম্বন্ধ হইল অনিবার্য সংযোগের সম্বন্ধ—ইহা লৌকিক মতবাদ, বৈজ্ঞানিক মতবাদ এবং বুদ্ধিবাদী দার্শনিকদের মতবাদে স্বীকৃত হইয়াছে। সাধারণ মানুষ বিশ্বাস করে যে, কারণ ইহার স্বকীয় শক্তির দ্বারা কার্য উৎপন্ন করে অর্থাৎ কারণের আভ্যন্তরিক শক্তির প্রভাবে কার্য অবশ্যিকভাবে উৎপন্ন হয়। উদাহরণস্বরূপ, আগুন স্বকীয় শক্তির বলে অনিবার্যভাবে উত্তাপ সৃষ্টি করে। ইহার কোন ব্যতিক্রম নাই। আগুনের সহিত উত্তাপের সম্বন্ধ অপরিবর্তনীয় ও সার্বিক; সুতরাং কার্য-কারণ সম্বন্ধ একপ্রকার অনিবার্য ও অবশ্যম্ভাবী সম্বন্ধ। লৌকিক মতে, কারণ এবং কার্যের সম্বন্ধ হইল উৎপাদক এবং উৎপাদনের সম্বন্ধ, উৎপাদন অনিবার্যভাবে উৎপাদকের শক্তিপ্রয়োগের ফলে ঘটিয়া থাকে। অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক লক কার্য-কারণ সম্বন্ধ বিষয়ে অনেকাংশে লৌকিক মত সমর্থন করিয়া বলেন—কার্য উৎপাদনের ব্যাপারে কারণের অন্তর্নিহিত শক্তির সঞ্চার অত্যাবশ্যক—যথা খাদ্যের অন্তর্নিহিত শক্তির বলেই শরীর পুষ্ট হয়, আগুনের দাহিকাশক্তির বলেই বস্তু দগ্ধ হয়। লকের মতে, কারণ-শক্তি হইতেই কার্যের আবশ্যিকভাবে উদ্ভব ঘটে।

বর্তমান বৈজ্ঞানিক চিন্তায় কার্য কারণ সম্বন্ধকে অনিবার্য সম্বন্ধ হিসাবে গণ্য করা হয়। বিজ্ঞান মতে কারণের মধ্যে নিহিত অব্যক্ত শক্তি অনিবার্যভাবে কার্যের মধ্যে ব্যক্ত হয়; যথা তাপ ও আলোকশক্তি বৈদ্যুতিক শক্তির অনিবার্য রূপান্তর। বৈজ্ঞানিকগণ বলেন—কার্য কারণের অন্তর্নিহিত শক্তির অবশ্যম্ভাবী রূপান্তর, এই সম্বন্ধ আন্তর ও অনিবার্য বলিয়াই জাগতিক ঘটনাবলীর ব্যাখ্যায় সুনিশ্চিত সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া সম্ভব।

বুদ্ধিবাদী দার্শনিকগণও বলেন—কার্য কারণ সম্বন্ধ সার্বিক ও অনিবার্য অর্থাৎ কার্য কারণ হইতে আবশ্যিকভাবে নিঃসৃত হয়। কারণ ও কার্যের মধ্যে সম্বন্ধ আকস্মিক নহে, ইহা অবশ্যম্ভাবী; কি অতীত, কি বর্তমান আর কি ভবিষ্যৎ—সর্বকালেই কার্য কারণকে অনিবার্যরূপে অনুসরণ করে। এই প্রসঙ্গে উল্লেখ্য যে, বুদ্ধিবাদী দার্শনিকদের মধ্যে অনেকেই কারণকে শক্তিরূপে গ্রহণ করেন না, কিন্তু তাঁহাদের সকলেই কার্য কারণ সম্বন্ধকে আন্তর ও অবশ্যম্ভাবী বলিয়া গ্রহণ করেন। তাঁহাদের মতে, কার্য-কারণ সম্বন্ধ বা বিধি অভিজ্ঞতালব্ধ নহে, ইহা পূর্বতঃসিদ্ধ অর্থাৎ অভিজ্ঞতার পূর্ব-স্বীকৃত অপরিহার্য সত্য। কার্য কারণের দ্বারা অনিবার্যভাবে নিয়ন্ত্রিত হয়—ইহা একজাতীয় যৌক্তিক

অবশ্যম্ভাবিতা (Logical necessity)। কাণ্ট বলেন—'ঘটনার প্রত্যয় কারণের প্রত্যয়ের উপর অনিবার্যভাবে প্রতিষ্ঠিত'—ইহা কার্য-কারণ সম্বন্ধের একটি ব্যাপক ও সুনিশ্চিত নিয়ম ; এই সার্বিক নিয়মের উপর অভিজ্ঞতালব্ধ কার্য-কারণের জ্ঞান নির্ভর করে।)

কাণ্ট কার্য-কারণ-সম্পর্কের ক্ষেত্রে অপরিহার্যতাবাদ বা অনিবার্য-সম্বন্ধ মতবাদ পোষণ করেন। কাণ্টের মতে জাগতিক অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে কার্য-কারণ সম্বন্ধের প্রশ্ন উঠে। প্রশ্ন হইল—কারণ অন্বেষণের ইচ্ছা আমাদের মনে জাগে কেন ? যখনই আমরা কিছু দেখি তখনই আমাদের মনে প্রশ্ন জাগে ইহার কারণ কি ? (কাণ্ট বলেন—জগতের বস্তুনিচয় ও ঘটনাসমূহ পারস্পরিক সম্পর্কযুক্ত করিয়া ধারণা করাই মন বা বুদ্ধির নিয়ত ও অপরিহার্য ক্রিয়া। অতীন্দ্রিয় শুদ্ধবস্তু হইতে আগত এবং দেশ ও কালে অনুভূত সংবেদনগুচ্ছ জ্ঞান নহে, জ্ঞানের উপাদান-মাত্র। বুদ্ধি সংবেদনগুচ্ছে দ্রব্য, কার্য-কারণ-সম্বন্ধ প্রভৃতি আকারপ্রকার প্রদানপূর্বক উহাদিগকে সুসংহত করিয়া জ্ঞান গঠন করিতেছে ' কাণ্টের মতে, কার্য কারণ-তত্ত্ব অভিজ্ঞতাজাত নহে ইহা এমন এক বৌদ্ধিক ধারণা যাহা বুদ্ধিজাত অর্থাৎ বুদ্ধি নিজের মধ্য হইতে নিজেই অভিজ্ঞতাকালে এই ধারণা সৃষ্টি করে। আমরা কার্য-কারণ তত্ত্বের কোন ধারণা লইয়া জন্মগ্রহণ করি না—ইহা সত্য, কিন্তু ইহার অর্থ এই নহে যে, ইহা আমরা অভিজ্ঞতা হইতে লাভ করি। অভিজ্ঞতাকালে আমাদের বুদ্ধি স্বয়ং এরূপ ধারণা সৃষ্টি করিয়া অভিজ্ঞতা-ক্ষেত্রে প্রয়োগ করে, ইহা একটি শুদ্ধ বৌদ্ধিক আকার, ইহার সৃষ্টিতে কোন ঐন্দ্রিয়িক উপাদান থাকে না। এই অর্থে এই ধারণা প্রাক্-অভিজ্ঞতা-লব্ধ।) দৃশ্যমান জগতের বস্তুনিচয়কে সুসংহত করিবার ব্যাপারে কার্য-কারণ তত্ত্ব একটি নিয়ত ও অপরিহার্য বৌদ্ধিক আকার। অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে এই তত্ত্ব অপরিহার্য বলিয়া ইহা অভিজ্ঞতা-প্রসূত হইতে পারে না ;(ইহা আবশ্যিকভাবে পূর্বতঃ-সিদ্ধ (a priori)।) অধিকন্তু, অভিজ্ঞতা আমাদিগকে কোন সার্বিক ও অপরিহার্য জ্ঞান দিতে পারে না।

(দ্বিতীয়তঃ, কাণ্টের মতে, কার্য-কারণ-সম্পর্ক আমাদের মানসিক কল্পনা নহে, অর্থাৎ আমরা আমাদের খেয়াল খুশি মত কার্য-কারণ-সম্পর্ক যে কোন ঘটনায় আরোপ করিতে পারি না। (কার্য কারণ-সম্পর্ক বুদ্ধি-জাত হইলেও বিষয়ের সহিত ইহার যোগসূত্র আছে। অর্থাৎ কার্য-কারণ-সম্পর্ক বিষয়গত।) কার্য-কারণ-সম্পর্ক প্রভৃতি বৌদ্ধিক আকারসমূহের দ্বারা জ্ঞান ও ঐন্দ্রিয়িক অনুভব

রচিত হইলেও সেগুলি ব্যক্তিসাপেক্ষ ও মনোগত নহে। অর্থাৎ কার্য-কারণ-সম্পর্কের উৎপত্তিস্থল মন হইলেও ইহা অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে সাধারণ (universal) ও অপরিহার্য (necessary)। কান্ট এই প্রসঙ্গে ইহাই বলিতে চান যে, বিভিন্ন ব্যক্তির মধ্যে ভিন্ন ভিন্ন বা বিশেষ বিশেষ কার্য-কারণ সম্পর্কের বৌদ্ধিক আকার থাকে না, সকলের মনে এই বৌদ্ধিক আকার একইরূপে বিদ্যমান এবং আভাসিক জগতের অভিজ্ঞতা সকলের ক্ষেত্রে এক ও অভিন্ন, কার্য-কারণ-সম্পর্কের সাধারণ ও অপরিবর্তনীয় নিয়মানুসারে সকলেই একইভাবে জাগতিক অভিজ্ঞতা লাভ করে। জগতের দিকে দৃষ্টিপাত করিলে দেখা যায় জাগতিক বিষয় সদা পরিবর্তনশীল। সেই পরিবর্তনশীলতার একটি সুনির্দিষ্ট ধারা বা নিয়ম আছে। 'পূর্ব' ও 'পর' (before and after)—এই কালিক ধারা স্বীকার না করিলে বস্তুর পরিবর্তন ব্যাখ্যা করা যায় না। এই পৌর্বাপর্য ধারাই কার্য কারণ নীতি বলিয়া পরিচিত। (All changes take place in conformity with the law of connexion of cause and effect)। পূর্ববর্তী ঘটনা কারণ এবং পরবর্তী ঘটনা কার্য। কান্ট কার্যকারণ-সম্পর্ককে সামান্য (universal) ও অপরিহার্য (necessary) বলিয়াছেন এবং এই ধারণা পূর্বতঃসিদ্ধ (a priori)। প্রতি বস্তুজ্ঞানের পক্ষে এই ধারণা অপরিহার্য। সুতরাং এই ধারণা অভিজ্ঞতা লব্ধ নহে। কার্য কারণ তত্ত্বের ধারণা নিত্য, কিন্তু অভিজ্ঞতায় আমরা যাহা পাই তাহা কালিক। বিষয়ের অভিজ্ঞতা বা জ্ঞান লাভ করিতে হইলে বুদ্ধিপ্রসূত এই জ্ঞানের প্রকাশ অপরিহার্য, কেননা অনুভূতি-লব্ধ সংবেদন সকল বুদ্ধি-প্রসূত আকার দ্বারা সংগঠিত হইয়া জ্ঞান পর্যায়ে উন্নীত হয়। সুতরাং কার্য-কারণের ধারণা পূর্বতঃসিদ্ধ সামান্য ও নিশ্চয়াত্মক।

কান্টের মতের ত্রুটি হইল এই যে, তাঁহার মতে কার্যকারণের অনিবার্য সম্পর্ক অতীন্দ্রিয় জগতের ক্ষেত্রে প্রতিষ্ঠা করা সম্ভব নহে। ইহাকে কেবল পরিদৃশ্যমান জগতের উপর প্রয়োগ করা চলে। এইভাবে কান্ট পরিদৃশ্যমান এবং অতীন্দ্রিয় জগতের মধ্যে ব্যবধান সৃষ্টি করিয়াছেন। হেগেল বস্তুর বাহ্যরূপ ও উহার স্বরূপের মধ্যে অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক স্থাপন করিয়া কান্টের এই ত্রুটি অনেকাংশে সংশোধিত করিয়াছেন। হেগেল বলেন—জগৎ হইল পরমাত্মার আত্ম-প্রকাশিত শক্তিক্রিয়ার অনিবার্য পরিণতি। জগৎ পরম চেতনার বাস্তব বিকাশ। অসীম পূর্ণ চৈতন্যই জগতের কারণ। পরম চৈতন্য পরমেশ্বরের ইচ্ছাশক্তির উদ্ভব ইহাই কার্য-কারণ তত্ত্বের মূল কথা। সকল কার্য-সৃষ্টি পরমেশ্বরের ইচ্ছাশক্তির

উদ্দেশ্যসাধন। সকল কারণ কার্য-সম্পর্কে ইচ্ছাশক্তি কাজ করিতেছে। কারণ নিজ সচেতন শক্তি দ্বারা উদ্দেশ্য সাধনের নিমিত্ত কার্য উৎপন্ন করে। এইভাবে হেগেল কারণ ও কার্যের মধ্যে আত্মিক ও অপরিহার্য সম্পর্ক ব্যাখ্যা করিয়াছেন।

কার্য-কারণ-সম্পর্ক বিষয়ে অনিবার্য সংযোগ মতবাদ বিশ্লেষণ করিলে ইহার কতকগুলি বৈশিষ্ট্য পাওয়া যায়। বৈশিষ্ট্যগুলি নিম্নরূপ:

(১) কারণ ও কার্যের মধ্যে সম্বন্ধ যৌক্তিক ও পূর্বতসিদ্ধ। কারণকে বিশ্লেষণ করিলেই কার্য নির্ণয় করা যায়; কারণ ও কার্যের মধ্যে সম্বন্ধ নির্ণয় অভিজ্ঞতা-সাপেক্ষ নহে, ইহা অভিজ্ঞতা-পূর্ব। এই সম্বন্ধ এমন অবশ্যম্ভাবী যে, কারণ উপস্থিত হইলে কার্য অনিবার্যভাবে উপস্থিত হইবে অর্থাৎ কারণ আছে অথচ কার্য নাই অথবা কারণের উপস্থিতিতে কার্য ঘটিতেও পারে আবার নাও ঘটিতে পারে এরূপ হইতে পারে না। কারণ-কার্য সম্বন্ধ আকস্মিক নহে; ইহা অপরিহার্য। যখন কারণ C কার্য E কে 'উৎপাদন করে, তখন আমরা মনে করি যে, C এবং E এই দুইটির মধ্যে একটি অপরিহার্য সম্বন্ধ বিদ্যমান অর্থাৎ C ঘটিলে E অবশ্যই ঘটিবে। এই আবশ্যিকতার মধ্যেই কারণের স্বরূপ নিহিত আছে।

(২) অনিবার্য-সংযোগ মতবাদ অনুসারে কার্য কারণের মধ্যেই অব্যক্ত অবস্থায় নিহিত থাকে; এজন্য কারণ-কার্য সম্পর্ক আন্তর বা আভ্যন্তরিক, এই সম্পর্ক বাহ্যিক নহে। অবরোহানুমানে যেমন সিদ্ধান্ত আশ্রয়বাক্য হইতে অনিবার্যভাবে নিঃসৃত হয় তেমনই কার্যের হেতু বা যুক্তি কারণের মধ্যে নিহিত থাকে বলিয়া কার্য অনিবার্যভাবে কারণ হইতে অনুসৃত বা প্রসৃত হয়। এজন্য অনিবার্য-সংযোগ মতবাদকে প্রসৃতি-মতবাদও (Entailment theory) আখ্যা দেওয়া হয়। যখন বিষ-সেবনে একজন ব্যক্তির মৃত্যু হয় তখন বিষসেবন ঘটনাটি ব্যক্তিটির মৃত্যুর হেতু বলিয়া গণ্য হয় এবং এই হেতু দ্বারা কার্যটিকে ব্যাখ্যা করা হয়।

(৩) অনিবার্য-সংযোগবাদ অনুসারে কারণ-কার্যের কেবলমাত্র উৎপাদকই নহে, নিয়ামকও বটে।

সমালোচনা: জন হস্‌পারস্ ন্যায়সম্মত অপরিহার্যতার সহিত কারণত্বের বিভ্রান্তির উল্লেখ করিয়া বলেন যে, যদি একটি বৈধ অনুমানের হেতুবাক্য সত্য হয়, তাহা হইলে সিদ্ধান্ত অবশ্যই সত্য হইবে। এক্ষেত্রে 'অবশ্য' কথাটি 'ন্যায়সম্মত বা যুক্তিমূলক অপরিহার্যতা' অর্থে ব্যবহৃত হয়। কিন্তু কারণত্ব সম্বন্ধে

কোন বাক্য বা ঘোষণার মধ্যে ন্যায়সম্মত বা যুক্তিমূলক অপরিহার্যতা থাকে না; একমাত্র অভিজ্ঞতামূলক পর্যবেক্ষণের সাহায্যেই আবিষ্কার করা সম্ভব—কোন্ কারণে কোন কার্য ঘটে। ব্যবহারিক অভিজ্ঞতায় ন্যায়সম্মত অপরিহার্যতা পাওয়া যায় না। 'ঘর্ষণ তাপ উৎপাদন করে'—এই বাক্যটি অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক, ইহা অপরিহার্য বা আবশ্যিক (necessary) নহে। 'যখনই ঘর্ষণ হয় তখনই তাপ উৎপন্ন হয়'—এই বাক্যটি অভিজ্ঞতার দ্বারা প্রতিষ্ঠিত একটি প্রাকৃতিক নিয়ম। কিন্তু 'যদি যখনই ঘর্ষণ ঘটে' তাহা হইলে তাপও ঘটে; ঘর্ষণ ঘটে, তারপর তাপ ঘটে'—ইহা একটি ন্যায়সম্মত অপরিহার্য বিবৃতি। কোন একটি বিশেষ দৃষ্টান্তে ঘর্ষণ ঘটিলে তাপও ঘটে—ইহা অনুসৃত হইল প্রকৃতির একটি সাধারণ নিয়ম হইতে—যে নিয়মটি ঘর্ষণ এবং তাপ এই দুইটি ঘটনার মধ্যে নিয়ত সংযোগ ঘোষণা করে। বিবৃতিটি স্বয়ং অপরিহার্য বা আবশ্যিক নহে, কিন্তু যখন ইহা 'যদি—তাহা হইলে'—এই আকারের বিবৃতির 'তাহা হইলে' অংশ হয় এবং 'যদি তাহা হইলে' বিবৃতির 'যদি' অংশটি প্রকৃতির একটি নিয়ম ও তৎসহ কোন বিশেষ ঘটনা প্রকাশ করে, সেক্ষেত্রে সমগ্র বচনটি অর্থাৎ প্রাকল্পিক (যদি—তাহা হইলে) বচনটি ন্যায়সম্মতভাবে অপরিহার্য হইবে।

যদি আমরা সতর্ক না থাকি, আমাদের বিভ্রান্তি হইতে পারে। আমাদের বিভ্রান্ত হয় এইরূপে: আমরা বলিতে পারি—"যখন ঘর্ষণ হয় তখন তাপ হয়, এবং এখানে ঘর্ষণ আছে, সুতরাং তাপ 'অবশ্যই' থাকিবে"। এক্ষেত্রে 'অবশ্য' শব্দের আমরা ন্যায়সম্মত অর্থ পাইলাম। সিদ্ধান্তে অবশ্য শব্দটি কেবল নির্দেশ করে যে, সিদ্ধান্ত হেতুবাক্যগুলি হইতে ন্যায়সম্মতভাবে অনুসৃত হয়। কিন্তু বিপদ হইল এই যে, আমাদের 'অবশ্য' শব্দটি ব্যবহারের প্রবণতা থাকে অথচ আমরা ভুলিয়া যাই—অভিজ্ঞতা ভিত্তিক হেতুবাক্যগুলির কথা—যেগুলি হইতে সিদ্ধান্ত গৃহীত হয়। তাই আমরা বলি—"জল পাহাড়ের নীচে অবশ্য গড়িয়া যায়", "জীবদেহ অবশ্যই মরে"; অথচ আমরা ভুলিয়া যাই যে, এগুলি মোটেই অপরিহার্য বচন নহে, এগুলিকে প্রকৃতির সাধারণ নিয়ম হইতে নিঃসৃত করা হয় মাত্র। প্রকৃতির এই সাধারণ নিয়মগুলি অভিজ্ঞতা—সাপেক্ষ, এবং যাহা অপরিহার্য নয় সেই অভিজ্ঞতা ভিত্তিক নিয়মের সহিত সম্পর্ক রাখিয়াই তাহা হইতে গৃহীত সিদ্ধান্তকে অপরিহার্য বলা হয়। এই অর্থেই আমরা প্রাকৃতিক ঘটনাবলী সম্বন্ধে বলি যে, সেগুলির মধ্যে আবশ্যিকতা আছে। একবার ক্রিয়াশীল কারণের স্বরূপ জানিতে পারিলে কার্য অবশ্যই ঘটিবে—তাহাও

জানা যাইবে। উদাহরণ স্বরূপ, আমার যদি জানা থাকে যে, ইহা জল, তাহা হইলে আমি ইহাও জানিব যে, ইহা 212°F মাত্রায় অবশ্য ফুটিবে। জলের স্বরূপই হইল এই মাত্রায় ফুটন্ত হওয়া। এজন্য এক্ষেত্রেও আমরা 'অবশ্য' কথাটি ব্যবহার করিতে পারি। এখন দেখা যাউক—বিভ্রান্তিট কি। "যদি ইহা জল হয়, তাহা হইলে ইহা অবশ্যম্ভাবী যে ইহা 212°F মাত্রা ফুটিবে'—এক্ষেত্রে 'অবশ্য' কথাটি হেতুবাক্য এবং সিদ্ধান্তের মধ্যে যে সম্বন্ধ বিদ্যমান তাহার সহিত যুক্ত, স্বয়ং সিদ্ধান্তের সহিত যুক্ত নহে। 'জল 212°F. মাত্রায়: ফুটে'—ইহা যদি জলের সংজ্ঞাসূচক বৈশিষ্ট্য হয়, সেক্ষেত্রে এই বচনটি বিশ্লেষাত্মক হইবে এবং সেক্ষেত্রে 'অবশ্য' কথাটি সঠিকভাবেই প্রযুক্ত হইবে অর্থাৎ ইহা যদি 212°F:হারে না ফুটে তাহা হইলে ইহা জলই নহে—এই অর্থ হইবে। কিন্তু 212°F হারে জল ফুটা যদি জলের সংজ্ঞার্থসূচক বৈশিষ্ট্য না হয় অর্থাৎ কেবল H_2O° জলের সংজ্ঞার্থসূচক বৈশিষ্ট্য হয়, তাহা হইলে জল অবশ্যই 212°F মাত্রায় ফুটিবে'—এরূপ বলা ন্যায্য হইবে না, কারণ 212°F মাত্রায় জল ফুটা জলের সংজ্ঞার্থসূচক বৈশিষ্ট্য নয় বলিয়া এই বচনটি সংশ্লেষণাত্মক হইল এবং সংশ্লেষণাত্মক বচনে আবশ্যিকতা থাকে না।

অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক ডেভিড হিউম কারণ-কার্য সম্পর্কীয় আবশ্যিক সম্বন্ধ মতবাদের বিরুদ্ধে কঠোরভাবে সমালোচনা করিয়া বলেন—আবশ্যিক সম্বন্ধ অবাস্তব কল্পনা মাত্র, এরূপ সম্বন্ধ প্রাকৃতিক জগতে প্রযুক্ত হইতে পারে না। তিনি কার্য কারণের এক অভিনব বিশ্লেষণ দান করিয়া বলেন=কারণত্ব হইল নিছক নিয়ত বা ব্যতিক্রমহীন সম্পর্ক; C হইল E-এর কারণ—ইহার অর্থ—C প্রতি নিয়ত E এর সহিত সম্পর্কিত অর্থাৎ C নিয়ত E এর দ্বারা অনুসৃত হয়। হিউমের মতে, একমাত্র অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক পর্যবেক্ষণের উপর নির্ভর করিয়া আমরা বলিতে পারি—C হইল E এর কারণ, ঘর্ষণ তাপ ঘটায়, তড়িৎ বজ্রপাত ঘটায় ইত্যাদি। এক্ষেত্রে যাহা আমরা পর্যবেক্ষণ করি তাহা এই যে, C হইল E এর পূর্ববর্তী। হিউমের মতে, প্রাকৃতিক ঘটনাবলীর মধ্যে আমরা কখনও অপরিহার্য সম্বন্ধ পর্যবেক্ষণ করি না। আমরা যাহা পর্যবেক্ষণ করি তাহা হইল ঘটনাসমূহ সদা একটি বিশেষভাবে ঘটে; কিন্তু আমরা কখনও পর্যবেক্ষণ করি না যে, ঘটনাগুলি অবশ্যই সেইভাবে ঘটিবে। প্রকৃতির ক্রিয়ার মধ্যে আমরা কখনও আবশ্যিকতা দেখিতে পাই না। C হইল E এর সঙ্গে অপরিহার্যরূপে সম্পর্কিত; E অবশ্যই ঘটিবে, E-কে ঘটিতেই হইবে—এই সকল উক্তির নায্যতা অভিজ্ঞতা

ভিত্তিক পর্যবেক্ষণ মোটেই আমাদিগকে দেয় না। C হইল E এর কারণ—এরূপ উক্তির মূলে আমরা যাহা পর্যবেক্ষণ করি তাহা এই যে, C নিয়ত E এর দ্বারা অনুসৃত হয়। C-এর পর E একবার, দুইবার, দশবার, হাজার বার ঘটিতেছে। যখন আমরা দেখি যে C-এর পর E নিয়ত ঘটে, তখন আমরা বলি—C হইল E এর কারণ। অর্থাৎ কারণত্ব হইল ঘটনাবলীর মধ্যে নিয়ত সংযোগ (constant conjunction)। অবশ্য একটি মাত্র ক্ষেত্র পর্যবেক্ষণ করিয়া যদি বলি C হইল E-এর কারণ, তাহা হইলে ইহা যথেষ্ট হইবেনা। E-এর সহিত C-এর সংযোগ বহুবার দেখা আবশ্যক এবং ইহা যত বেশী দেখিব তত বেশী শ্রেয়। (১) একটি ক্ষেত্রে C-এর পর E এর সংঘটন এবং (২) C হইল E-এর কারণ—এই দুইটির মধ্যে পার্থক্য এই যে, দ্বিতীয়টিতে C এবং E-এর মধ্যে সংযোগ হইল নিয়ত; অর্থাৎ যদি C ঘটে তাহা হইলে নিয়ত E ঘটিবে।

উক্ত আলোচনাসমূহ হইতে আমরা এই বুঝিতে পারি যে, অনিবার্য-সংযোগবাদের বিরুদ্ধে প্রধান আপত্তি হইল—কার্য-কারণ সম্বন্ধ বাস্তব বিষয়ের সহিত সংশ্লিষ্ট, এজন্য এই বিষয়ে অবরোহমূলক যুক্তি বা গণিতের অমূর্ত বিষয়ের সমতুল্য সুনিশ্চয়তা পাওয়া যায় না। এই আপত্তির উত্তরে আমরা বলিতে পারি কার্য-কারণ সম্বন্ধের অনেক ক্ষেত্রেই আমরা ব্যবহারিক নিশ্চয়তা পাইতে পারি এবং জ্ঞান-বিজ্ঞানের অগ্রগতির ফলে এই নিশ্চয়তা আরও বৃদ্ধি পাইবে। এই প্রসঙ্গে অনিবার্য সংযোগবাদের বিরোধীরা বলিবেন যে, কার্য-কারণ সম্বন্ধ নির্ণয়ের ব্যাপারে আমাদের প্রকল্পের উপর নির্ভর করিতে হয়। কিন্তু প্রকল্পগুলির সম্পূর্ণ যাচাই ব্যবহারিক ক্ষেত্রে সম্ভব হয় না, এজন্য কার্য কারণ সম্পর্ক আবিষ্কারের ব্যাপারে কিছু অনিশ্চয়তা থাকিয়া যায়। এই আপত্তির উত্তরে আমরা একই কথা বলিব যে বিজ্ঞানিক অগ্রগতির ফলে আমরা প্রকল্পের পরীক্ষিত দৃষ্টান্তের সংখ্যা বৃদ্ধি করিতে পারিব এবং ফলে কার্য-কারণ সম্পর্ক নির্ণয়ে অনিশ্চয়তাও হ্রাস প্রাপ্ত হইবে।

দ্বিতীয়তঃ, অনিবার্য সংযোগ মতবাদের বিরুদ্ধে ইহাও বলা হয় যে, কারণ ও কার্যের মধ্যে কোন বৌদ্ধিক বা যৌক্তিক সম্বন্ধ থাকিতে পারে না; যদি থাকিত তাহা হইলে উহা অভিজ্ঞতার সাহায্যে নির্ণয় করা যাইত, কিন্তু বাস্তব ক্ষেত্রে উহা নির্ণয় করা যায় না। এই আপত্তির উত্তরে আমরা ইউয়িং (Ewing)-এর সহিত একমত হইয়া বলিব—বৌদ্ধিক সম্বন্ধ অভিজ্ঞতায় দেখা যায় না, এই কারণে ইহার অস্তিত্ব অস্বীকার করা যুক্তিযুক্ত নহে। অভিজ্ঞতাই জ্ঞানের একমাত্র উৎস

নহে প্রজ্ঞা বা যুক্তির সাহায্যে কারণ ও কার্যের মধ্যে অপরিহার্য সম্বন্ধ আবিষ্কার করা সম্ভব। অধিকন্তু অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে বর্তমানে এই আবিষ্কার সম্ভব না হইলেও ভবিষ্যতে জ্ঞান-বিজ্ঞানের অগ্রগতির ফলে সম্ভব হইতে পারে।

৩। নিয়তত্ববাদ (Regularity Theory) :

নিয়তত্ববাদ অনুসারে কারণ ও কার্যের মধ্যে নিয়ত পারম্পর্য বিদ্যমান অর্থাৎ কারণ হইল কার্যের নিয়ত ব্যতিক্রমহীন পূর্ববর্তী ঘটনা এবং কার্য হইল কারণের নিয়ত ব্যতিক্রমহীন অনুবর্তী ঘটনা।

অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক হিউম Hume) কার্য-কারণ সম্পর্ক সম্বন্ধে নিয়তত্ব বাদ গ্রহণ করিয়া বলেন যে, কারণ ও কার্যের মধ্যে কোন অনিবার্য সম্পর্ক নাই, কারণ হইল কার্যের নিয়ত পূর্ববর্তী ব্যাপার। তিনি কারণকে শক্তি বলিয়া স্বীকার করেন না। তাঁহার মতে যাহা প্রত্যক্ষ-লব্ধ তাহাই স্বীকার, কিন্তু কারণের কার্য উৎপাদন শক্তি আমরা কখনও প্রত্যক্ষ করিতে পারি না। কি বহিঃপ্রত্যক্ষ আর কি অন্তঃপ্রত্যক্ষ—কোনরূপ প্রত্যক্ষই শক্তির অস্তিত্ব প্রমাণ করিতে পারে না, আমরা কখনও অনুভব করিতে পারি না যে, কারণ শক্তি প্রয়োগ করিয়া কার্য উৎপাদন করে। অভিজ্ঞতাবাদের জনক লক (Locke) কার্য-কারণ সম্পর্কে লৌকিক মত সমর্থন করিয়া সাধারণ লোকের ন্যায় কার্যোৎপাদনের শক্তিকেই কারণ আখ্যা দিয়াছেন। কিন্তু হিউম কারণের সক্রিয়তাকে সম্পূর্ণ অস্বীকার করিয়া বলিয়াছেন যে, কারণকে শক্তিরূপে ধারণা করা ভুল। এমন কি, কার্য-কারণ সম্পর্ক সার্বিক ও অনিবার্য—এরূপ ধারণাও সম্পূর্ণ অবাস্তব।

কার্য-কারণ ধারণা সম্পর্কে হিউম ও কাণ্টের পার্থক্য হইল এই যে, হিউমের মতে কার্য-কারণের ধারণার মধ্যে বস্তুগত নিশ্চয়তা নাই। অপরপক্ষে কাণ্টের মতে ইহা বস্তু স্বরূপে প্রযোজ্য না হইলেও ইহা বিষয়গত অর্থাৎ অভিজ্ঞতার বিষয়ের সহিত কার্য-কারণ সম্পর্কের যোগসূত্র আছে। হিউম চরম অভিজ্ঞতাবাদী বলিয়া কার্য কারণ সম্পর্কের সার্বিকতা ও অনিবার্যতা স্বীকার করেন না কেননা তাঁহার মতে সার্বিক ও অনিবার্য কার্য-কারণ-সম্পর্ক প্রত্যক্ষ করা যায় না। তিনি বলেন—আমরা অভিজ্ঞতায় যাহা পাই তাহা হইল বস্তু নিচয়ের বা ঘটনাবলীর পূর্ব-পর সম্পর্ক, কিন্তু এই সম্পর্ক অনিবার্যরূপে বা নিশ্চয়াত্মকরূপে আমাদের ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতায় প্রতিফলিত হয় না। প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতার বস্তু বা ঘটনাসমূহের কেবল ক্রম বা পর্যায় প্রতিফলিত হয়, কারণ বা কারণতা মনের প্রত্যয়মাত্র, বিষয়ের সহিত ইহার কোন যোগসূত্র নাই। যখনই

কোন একটি বিশেষ ঘটনা ঘটে, তখনই আর একটি বিশেষ ঘটনা উহার অনুগমন করে, এরূপ পুনঃপুনঃ প্রত্যক্ষ বা ভূয়োদর্শনের ফলে পূর্ব-পর ঘটনা দুইটি আমাদের মনে এমন নিবিড়ভাবে সম্পর্কিত হয় যে, পূর্ববর্তী ঘটনা প্রত্যক্ষ করিলেই অনুবর্তী ঘটনাটি আমরা প্রত্যাশা করি। এইরূপে আমরা দুই বিষয়ের মধ্যে নিয়ত পূর্ব-পর সম্পর্ক দেখিয়া পূর্ববর্তী ঘটনাকে কারণ এবং অনুবর্তী ঘটনাকে কার্য বলি এবং উহাদের সম্বন্ধকে কার্য কারণ সম্বন্ধ বলিয়া মনে করি, সুতরাং হিউমের মতে কার্য-কারণ সম্বন্ধ আমাদের মনের প্রত্যাশামাত্র। বস্তুতঃ কারণ ও কার্য পরস্পর দুইটি স্বতন্ত্র বিচ্ছিন্ন ঘটনা, উহাদের মধ্যে কোন অপরিহার্য বা অনিবার্য সম্পর্ক নাই। যদি তাহা থাকিত, তাহা হইলে কারণের ধারণার মধ্যেই কার্যের ধারণা আবশ্যিকভাবে নিহিত থাকিত অর্থাৎ কারণকে বিশ্লেষণ করিয়াই অনিবার্যরূপে কার্য পাওয়া যাইত। কিন্তু হিউমের মতে, কারণ ও কার্যের সম্বন্ধ বিশ্লেষক (analytic) নহে, উহা সংশ্লেষক (synthetic)। 'খাদ্য ক্ষুধা নিবৃত্তি করে'—এই বাক্যটিতে খাদ্যের ধারণাকে বিশ্লেষণ করিয়া আমরা কখনও ক্ষুধা নিবৃত্তির ধারণা আবশ্যিকভাবে পাই না। আমাদের অভিজ্ঞতায় খাদ্য ও ক্ষুধা-নিবৃত্তি এই দুইটি স্বতন্ত্র ঘটনার মধ্যে নিয়ত ও পূর্ব পর সম্পর্ক দেখিয়া বিশ্বাস করি যে পূর্ববর্তী ঘটনা 'খাদ্য' হইল কারণ এবং পরবর্তী ঘটনা ক্ষুধা নিবৃত্তি হইল কার্য এবং নিয়ত পূর্ব-পর সম্বন্ধ হইল কারণ-কার্য সম্বন্ধ। হিউমের মতে, কারণ ও কার্যের মধ্যে কোন অপরিহার্য সম্বন্ধ প্রত্যক্ষ করা যায় না, অপরিহার্য সম্পর্কের ধারণা মনের সংস্কার বা অভ্যাসজাত আশা মাত্র, ইহার কোন বাস্তব ভিত্তি বা বস্তুগত নিশ্চয়তা নাই।

"হিউমের ন্যায় কাণ্ট স্বীকার করেন যে, কারণ-কার্য সম্পর্ক আমাদের অনুভবের বিষয় নহে। ইহাকে আমরা প্রত্যক্ষ করিতে পারি না। কিন্তু অভিজ্ঞতা হইতে কারণ-কর্যের ধারণা গঠিত হয়—হিউমের এই মতবাদ কাণ্ট খণ্ডন করেন। তিনি বলেন, কারণ কার্যের ধারণা সামান্য ও অপরিহার্য। প্রতি বস্তুজ্ঞানে এই ধারণা নিহিত আছে, কারণ-কার্যের ধারণা ব্যতীত কোন বস্তুজ্ঞান বা অভিজ্ঞতাই সম্ভব নহে। ইহা বস্তুজ্ঞানের ভিত্তি (ground)। কাজেই অভিজ্ঞতা বা জাগতিক জ্ঞান হইতে ইহার উৎপত্তি হইতে পারে না। অধিকন্তু অভিজ্ঞতা কখনও কোন সম্বন্ধের নিয়তত্ব (universality) ও অবশ্যম্ভবত্ব (necessity) প্রদান করিতে পারেনা।" (অধ্যাপক হরিদাস বন্দ্যোপাধ্যায় প্রণীত 'দর্শন-দীপিকা')। কাণ্ট বলেন কারণ-কার্যের ধারণা বুদ্ধিজাত, পূর্বতঃসিদ্ধ;

আমাদের বুদ্ধি এই ধারণা দেশ ও কালে অনুভূত ঐন্দ্রিয়িক সংবেদনগুচ্ছে প্রয়োগ করিয়া বস্তুজ্ঞান গঠন করেন। কিন্তু কাণ্ট যখন বলেন যে, কারণ-কার্যরূপ বৌদ্ধিক ধারণা ইন্দ্রিয়াতীত বস্তুস্বরূপে প্রযোজ্য নহে, তখন আমাদের স্বীকার করিতে হইবে যে, তিনি হিউমের মতবাদের উপর বিশেষ উন্নতি সাধন করিতে পারেন নাই (Kant failed to answer Hume)।

পরবর্তীকালে অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক মিল হিউমের মতবাদ সমালোচনা করিয়া পরোক্ষভাবে কারণ ও কার্যের মধ্যে অপরিহার্য ও নিশ্চয়াত্মক সম্পর্ক স্বীকার করিয়া লইয়াছেন। মিল বলেন, মাত্র নিয়ত পূর্বগামী ঘটনাই যদি কারণ পদবাচ্য হইত, তাহা হইলে রাত্রি দিনের কারণ বা দিন রাত্রির কারণ হইত। কিন্তু একটু বিচার করিলেই দেখা যায় যে দিন রাত্রির কারণ নহে এবং রাত্রিও দিনের কারণ নহে—ইহারা উভয়ের আহ্নিক গতির ফল। সুতরাং মিলের মতে নিয়ত পূর্বগামীর সহিত আর একটি বিষয় যোগ করা প্রয়োজন, ইহা হইতেছে অন্য ঘটনা-নিরপেক্ষ (unconditional) সর্ত। সুতরাং কারণ হইতেছে অন্য-ঘটনা-নিরপেক্ষ নিয়ত পূর্বগামী ঘটনা। যে পূর্বগামী ঘটনা অপসারণ করিলে কার্যের কোন হানি হয় না তাহা কারণ বা কারণের কোন অংশ হইতে পারে না। সুতরাং যে ঘটনা অন্য-নিরপেক্ষ, স্বয়ং কার্যোৎপাদন করিতে সক্ষম সেই ঘটনাই সেই কার্যের কারণ। কার্য কারণ অবশ্যই স্বয়ংসম্পূর্ণ হইবে। মিলের মতবাদ আলোচনা করিলে দেখা যাইবে যে, অভিজ্ঞতাবাদী হিউম নিয়ত পূর্ব-বর্তিতার উপর জোর দিয়া যে শক্তিবাদকে অগ্রাহ্য করিয়াছিলেন মিল অন্য ঘটনা-নিরপেক্ষ সর্ত যোগ করিয়া সেই শক্তিবাদেরই পুনরাবর্তন করিয়াছেন।

হিউম প্রমুখ অভিজ্ঞতাবাদীরা কার্য-কারণ সম্পর্ককে নিয়মিত পর্যায়ক্রম (regular sequence) বলিয়া মনে করেন। এই প্রসঙ্গে তাঁহারা বিনা প্রমাণে একটি নীতি স্বীকার করেন যে, অতীতে যাহা নিয়তরূপে কোন ঘটনার অনুগামী হইয়াছে ভবিষ্যতেও সম্ভবতঃ তাহা সেই ঘটনার অনুগামী হইবে। কারণ ও কার্যের মধ্যে আভ্যন্তরিক অপরিহার্য সম্পর্ক অথবা কারণের শক্তি প্রয়োগের ফলে কার্যোৎপাদন নিয়তত্ববাদে স্বীকৃত হয় না। কেন ঘটনা ঘটে—তাহা মোটেই এই মতবাদে ব্যাখ্যা করা হয় না, কার্যের নিয়ত পূর্ববর্তী ব্যাপার কি—তাহাই কেবলমাত্র বলা হয়। এই মতবাদ অনুসারে কার্য-কারণ সম্পর্ক অভিজ্ঞতা-সাপেক্ষ, এবং অন্ততঃ জড়জগতে কারণ ও কার্যের মধ্যে কোন বোধগম্য সংযোগ,

দৃষ্ট হয় না—যাহাতে ব্যাখ্যা করা যায়—কোন কারণ ঘটিলে তাহার অনুবর্তী ঘটনা হিসাবে কার্য ঘটিবেই।

ইউয়িঙ্গ (Ewing) নিয়তত্ত্ববাদের দুইটি প্রধান অসুবিধার কথা উল্লেখ করিয়াছেন। প্রথমতঃ, জটিল ঘটনাবলীর কার্য-কারণ সম্পর্ক যথা যুদ্ধ এবং অর্থ নৈতিক মন্দার সম্পর্ক এই মতবাদে আবিষ্কার করা যায় না। দ্বিতীয়তঃ, দুইটি ঘটনার মধ্যে নিয়ত সম্পর্ক থাকিলেও অনেক ক্ষেত্রে তাহা কার্য-কারণ সম্পর্ক নাও হইতে পারে—যথা লণ্ডনের এক কারখানায় সকাল আটটায় হুটারের শব্দ এবং উহার নিয়ত অনুবর্তী ঘটনা হিসাবে ম্যানচেস্টার কারখানায় শ্রমিকদের কাজে যোগদান।

অধিকন্তু, আমরা বলিব—অভিজ্ঞতার সাহায্যে যেহেতু অনিবার্য সম্পর্ক নির্ণয় করা যায় না, এজন্য হিউমের মতে এই সম্পর্কের মধ্যে অনিবার্যতা নাই। কিন্তু অভিজ্ঞতা ছাড়াও জ্ঞানলাভের অন্যান্য উপায় আছে। বস্তুতঃ আমরা অভিজ্ঞতার উপর ভিত্তি করিয়া বিচার বিশ্লেষণের মাধ্যমে এবং বৈজ্ঞানিক পদ্ধতিতে কার্য-কারণ সম্বন্ধ সুনিশ্চিতভাবে নির্ণয় করিতে পারি।

জন হসপারস নিয়ত সংযোগের বিরুদ্ধে সমালোচনা করিয়া বলেন—(১) সংযোগের অনেক দৃষ্টান্ত আছে যেগুলির ক্ষেত্রে কোন কার্য-কারণ সম্পর্ক নাই। যানবাহন পরিচালনার যন্ত্রে সবুজ ও লাল বাতি নিয়ত পূর্ব-পর সম্পর্কে যুক্ত, অনুরূপভাবে রাত্রি ও দিন নিয়ত একটির পর অপরটি ঘটে, কিন্তু উক্ত নিয়ত পূর্ব-পর ঘটনাবলী কার্য কারণ সম্পর্কে যুক্ত নহে। (২) আবার, কার্য-কারণ সম্পর্কের অনেক দৃষ্টান্ত আছে যেগুলি নিয়ত সংযোগের ক্ষেত্র নহে। দিয়াশলাই-এ আঁচড় কাটিলে আগুন জ্বলিয়া উঠে, কিন্তু নিয়ত নহে; মশলাযুক্ত খাদ্য খাইলে পেটে ঘা হয়, কিন্তু সকল ক্ষেত্রে নহে। সুতরাং নিয়ত সংযোগের প্রকৃত অর্থ কি—তাহা সযত্নে বিশ্লেষণ করা যাউক। ইহার অর্থ কি এরূপ—যখনই C ঘটে তখনই কি E ঘটে? যদি E ঘটিয়া থাকে তাহা হইলে কি আমরা অনুমান করিতে পারি যে, C উহার পূর্বে ঘটিয়াছে? যদি C না ঘটে তাহা হইলে কি E ঘটিবে না? যখন আমরা কার্য-কারণ সম্পর্কের কথা বলি, তখন অপরিহার্য শর্ত এবং পর্যাপ্ত শর্ত—এই দুইটির মধ্যে পার্থক্য খুব গুরুত্বপূর্ণ, কিন্তু 'নিয়ত সংযোগ'—এই উক্তিটি কিরূপ শর্তের নির্দেশ দেয়—অপরিহার্য শর্তের, না পর্যাপ্ত শর্তের, না উভয়রূপ শর্তের তাহা আমরা স্পষ্টভাবে বুঝিতে পারি না।

৪। দ্রব্যত্ব ও কারণত্ব (Substance and Causality)

দ্রব্যত্ব ও কারণত্ব (Substantiality and causality)—এই দুইটির মধ্যে অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক বিদ্যমান ; এই দুইটির ধারণা পরস্পর অবিচ্ছেদ্যভাবে জড়িত রহিয়াছে। দ্রব্য হইল শক্তির মূল উৎস বা কেন্দ্র এবং এই শক্তির ধারণার মধ্যেই কারণত্বের ধারণা নিহিত আছে। জগতের কোন দ্রব্যই অপর দ্রব্য হইতে স্বাধীন ও বিচ্ছিন্ন নহে ; একটি আর একটির উপর নির্ভর করিয়া স্বকীয় সত্তা রক্ষা করিতেছে। একটি দ্রব্য আর একটি দ্রব্যের সহিত কার্য-কারণ সম্পর্কে আবদ্ধ হইয়া ক্রিয়া করিতেছে। উদাহরণস্বরূপ, বৃক্ষ বীজের উপব নির্ভব করে, আবার উহা ফলধারণের জন্য বায়ু, আলোক ও কতকগুলি জড় রাসায়নিক সাধারণ নিয়মের উপর নিভরশীল ; এগুলি আবার সমগ্র বিশ্বের উপর নির্ভরশীল। এইভাবে দেখা যায় যে, সমগ্র বিশ্ব জগৎ একটি সর্বধারক কার্য-কারণপরম্পরার সংগঠন এবং কার্য-কারণ সম্পর্কের বিশেষ বিশেষ ঘটনাসমূহ এই বিশ্ব-সংগঠনের খণ্ড খণ্ড অংশ। জাগতিক দ্রব্যসমূহ পরস্পব এরূপভাবে সম্পর্কিত যে, একটি কোন পূর্ববর্তী কারণ দ্বারা উৎপন্ন হইয়া কার্যরূপে গণ্য হয় আবার উহা স্বয়ং কারণরূপে ক্রিয়া করিয়া অন্য দ্রব্যের মধ্যে পরিবর্তন ঘটায়। সুতরাং বিভিন্ন দ্রব্য কার্য-কারণসূত্রে আবদ্ধ। "কোন দ্রব্যই চিরকাল একই অবস্থায় থাকে না। বিভিন্ন সময়ে ইহার বিভিন্ন পরিবর্তন লক্ষিত হয়। কিন্তু এই পরিবর্তন কার্য-কারণের নির্দিষ্ট নিয়ম অনুসারে ঘটিয়া থাকে। কার্য-কারণের ধারণা ব্যতীত আমরা দ্রব্যের উৎপত্তি ও পরিবর্তন বুঝিতে পারি না। দেখা যাইতেছে, দ্রব্যের ধারণা কারণ-কার্য ধারণা ব্যতীত অসম্পূর্ণ।" (শ্রীহরিদাস বন্দ্যোপাধ্যায় : 'দর্শন-দীপিকা')।

অপরদিকে, কারণত্বের (causality) অর্থই হইল আবশ্যিক পরিবর্তন, এবং দ্রব্য ব্যতীত পরিবর্তন অর্থহীন, কারণ দ্রব্যরই পরিবর্তন ঘটে। কাণ্টের মতে, দ্রব্যই সক্রিয় হইয়া কার্য উৎপন্ন করে, সুতরাং দ্রব্যই কারণ। কাণ্ট আরও বলেন - দ্রব্য স্বয়ং অপরিবর্তিত থাকিয়া জাগতিক বিভিন্ন পরিবর্তনের আধাররূপে কাজ করে এবং এই পরিবর্তনগুলিই দ্রব্য-রূপ কারণের কার্যরূপে গণ্য হয়।

আধুনিককালের বস্তুবাদী দার্শনিক আলেকজান্দার (Alexander) দ্রব্য ও কারণের মধ্যে ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক উপলব্ধি করিয়া বলেন যে, যখন দেশ—কাল বা গতির ধারাবাহিকতার মধ্যে কোন বস্তু স্থিতিরূপে লক্ষিত হয়, তখন উহাকে দ্রব্য বলা হয় ; আর যখন উহাকে গতির দিক হইতে দেখা হয় তখন উহাকে

কারণ বলা হয়। সুতরাং দ্রব্য ও কারণ একই বস্তুর দুইটি দিক; একটি দৃষ্টিকোণ হইতে যাহাকে দ্রব্য বলিয়া মনে করা হয় অন্য একটি দৃষ্টিকোণ হইতে তাহা কারণরূপে গণ্য হয়।

৫। [**John Hospers-এর রচিত 'An Introduction to Philosophical Analysis' হইতে কতিপয় পঙ্‌ক্তির অনুবাদ**]

॥ ১ ॥ কারণ কি?

যখন আমরা বলি—C হয় E-এর কারণ, তখন কার্য E-এর সহিত কারণ C-এর সম্বন্ধ কি হইবে? সাধারণতঃ আমরা বলিয়া থাকি কারণ কার্য উৎপাদন করে বা কারণ কার্য ঘটায়। কিন্তু ইহাতে প্রশ্নের সঠিক উত্তর পাওয়া যায় না। 'উৎপাদন করা'র অর্থ কি? আমাদের জানা দরকার C-এর কি কি বৈশিষ্ট্য থাকিলে ইহা E-এর কারণ হইতে পারে।

কালগত পূর্বগামিতা (**Temporal Precedence**): আমরা সরাসরি পর্যবেক্ষণ করিতে পারি যে, একটি ঘটনা অপর একটি ঘটনার পূর্বে বা পরে ঘটে, যথা—আমার সিগারেট পাইপে আগুন ধরাইবার পর পাইপ হইতে ধূম নির্গত হয়, কিন্তু তাহার পূর্বে হয় না এবং মদ্যপানের পর মাতলামি ঘটে, কিন্তু ইহার পূর্বে ঘটে না। এই প্রসঙ্গে প্রশ্ন হইল—আমরা কি ইহাও পর্যবেক্ষণ করি যে, একটি ঘটনা অপর একটি ঘটনাকে উৎপাদন করে? যদি আমরা ইহা পর্যবেক্ষণ করি, তাহা হইলে প্রশ্ন হইবে—ইহার পর্যবেক্ষণকালে আমরা কি পর্যবেক্ষণ করি? আমরা পর্যবেক্ষণ করি যে, একজন ব্যক্তি একটি দিয়াশলাই আঁচড়াইল এবং দিয়াশলাই হইতে আগুন বাহির হইল। কিন্তু ইহা পর্যবেক্ষণ করিবার সময় আমরা কি বিষয় পর্যবেক্ষণ করিলাম। C Eকে ঘটায়—ইহা বলার অর্থ কেবলমাত্র এই নহে যে, C E-এর পূর্বগামী। একটি ঘটনার পর আর একটি ঘটনা ঘটে কিন্তু প্রথমটির দ্বারা দ্বিতীয়টি উৎপন্ন নাও হইতে পারে। একজন হাঁচিল এবং তারপর আমি গাড়ীতে উঠিলাম, কিন্তু বস্তুতঃ এই দুইটি ঘটনার মধ্যে কোন কার্য-কারণ সম্পর্ক নাই। সুতরাং C এবং E এর মধ্যে কার্য-কারণ সম্বন্ধ প্রতিষ্ঠা করিতে হইলে C E-এর পূর্বগামী—কেবলমাত্র ইহা বলিলেই যথেষ্ট হইবে না। অধিকন্তু, ইহাও দৃষ্ট হয় যে, কারণ কার্যের পূর্বে ঘটে, কখনও কখনও কারণ ও কার্য যুগপৎ দুইটি ঘটনা হইতে পারে, যথা মাধ্যাকর্ষণের ক্ষেত্রে। কার্য-কারণ সম্পর্কের ক্ষেত্রে আমরা সুনিশ্চিতভাবে ইহা বলিতে পারি যে, কারণ কখনও কার্যের পরে ঘটে না। অবশ্য কেহ কেহ

বলিতে পারে—ভবিষ্যৎ বর্তমানকে নিয়ন্ত্রণ করে—যথা ভবিষ্যতে আমি বি. এ পাশ করিব—ভবিষ্যতের এই লক্ষ্যই হইল আমার বর্তমান পড়াশুনার কারণ। কিন্তু গভীরভাবে পর্যালোচনা করিলে দেখা যাইবে যে, ভবিষ্যৎ এক্ষেত্রে বর্তমানকে নিয়ন্ত্রণ করিতেছে না ; বস্তুতঃ ভবিষ্যৎ সম্বন্ধে আমার বর্তমান মানসিক অবস্থা (আকাঙ্খা) আমার পড়াশুনার কারণ। সাধারণতঃ, যাহা ইতিপূর্বে উপস্থিত তাহাই কারণ হিসাবে কার্য উৎপাদন করে। মঙ্গলবার বিষ সেবন করিয়া সেই একই সপ্তাহের (পূর্বদিন) সোমবার বিষসেবনকারী মরিতে পারে না।

কারণ কার্যের পরে ঘটে না—ইহা সুনিশ্চিতভাবে জানা থাকিলেও কারণের স্বরূপ সম্বন্ধে আরও কিছু জানা আবশ্যক। C E-এর পূর্বে ঘটে—ইহা হইতে C Eকে ঘটায়—ইহার পার্থক্য কিরূপে নির্ণয় করা যায়—ইহা একটি বিতর্কিত বিষয়।

অপরিহার্য সম্বন্ধ : যখন কারণ C কার্য E কে উৎপাদন করে, তখন আমাদের মধ্যে এই ধারণা হয় যে, C এবং E এই দুইটির মধ্যে একটি অপরিহার্য সম্বন্ধ বিদ্যমান অর্থাৎ C ঘটিলে E **অবশ্যই** ঘটিবে। আবশ্যিকতার অর্থের মধ্যেই কারণেই স্বরূপ নিহিত রহিয়াছে।

(১) কখনও কখনও 'অবশ্য' শব্দটি আদেশ অর্থে ব্যবহৃত হয়। কিন্তু জড়-জগতের ঘটনাবলীর ক্ষেত্রে 'অবশ্য' শব্দটি আদেশ অর্থে প্রযোজ্য নহে।

(২) 'অবশ্য' শব্দটি প্রায়ই অনুমান প্রসঙ্গে প্রযুক্ত হয়। 'যদি P সত্য হয় এবং যদি P-এর মধ্যে Q নিহিত থাকে, তাহা হইলে Q 'অবশ্যই' সত্য হইবে। ইহার অর্থ হইল—প্রদত্ত আশ্রয় বাক্য দুইটি হইতে Q ন্যায়সম্মতভাবে তথা অনিবার্যভাবে নিঃসৃত হয়। এই 'আবশ্যিকতা' কোন বচন বিশেষের মধ্যে, এমন কি সিদ্ধান্তের মধ্যে নিহিত থাকে না, ইহা আশ্রয় বাক্য ও সিদ্ধান্তের মধ্যে সম্বন্ধের সহিত সংশ্লিষ্ট। উক্ত অনুমানটি অবরোহমূলক। আবার কখনও কখনও সাক্ষ্য-প্রমাণের উপর ভিত্তি করিয়া আমরা আরোহানুমানেও 'অবশ্যই' কথাটি ব্যবহার করিয়া থাকি।

(৩) 'অবশ্য' কথাটি প্রায়ই অপরিহার্য সর্তকে নির্দেশ করে। A হয় B-এর অপরিহার্য সর্ত যখন A-এর অনুপস্থিতিতে B কখনও ঘটিতে পারে না। সূর্যের তাপ ও আলোক হইল পৃথিবীতে প্রাণের অস্তিত্বের অপরিহার্য সর্ত, কেননা পৃথিবী সূর্যের তাপ ও আলোক না পাইলে পৃথিবীতে কোন প্রাণই থাকিবে না। এরূপ

অভিজ্ঞতাসাপেক্ষ সম্বন্ধ প্রকাশ করিবার জন্যও আমরা অনেক সময় 'অবশ্য' কথাটি ব্যবহার করি।

প্রাকৃতিক প্রক্রিয়া সম্বন্ধে 'অবশ্য, কথাটির ব্যবহারের মধ্যে কয়েকটি বিভ্রান্তি ঘটে। এই বিভ্রান্তিগুলি নিম্নরূপ :

ন্যায়সঙ্গত অপরিহার্যতার সহিত কারণত্বের বিভ্রান্তি : যদি একটি বৈধ অনুমানেব হেতুবাক্য সত্য হয়, সিদ্ধান্ত অবশ্যই সত্য হইবে। এক্ষেত্রে 'অবশ্য' কথাটির 'ন্যায়সম্মত অপরিহার্যতা' বা 'ন্যায়সম্মত' অর্থে ব্যবহৃত হয়। কিন্তু কারণত্ব সম্বন্ধে কোন বাক্য বা ঘোষণার মধ্যে ন্যায়সম্মত অপরিহার্যতা থাকে না ; একমাত্র অভিজ্ঞতামূলক পর্যবেক্ষণের সাহায্যেই আবিষ্কার করা সম্ভব—কোন্ কারণে কোন্ কার্য ঘটে। ব্যবহারিক অভিজ্ঞতায় ন্যায়সম্মত অপরিহার্যতা পাওয়া যায় না। 'সংঘর্ষ তাপ উৎপাদন করে'—এই বাক্যটি অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক ; ইহা অপরিহার্য বা আবশ্যিক (necessary) নহে। 'যখনই সংঘর্ষ ঘটে তখনই তাপ উৎপন্ন হয়'—এই বাক্যটি অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক একটি প্রাকৃতিক নিয়ম। কিন্তু 'যদি যখনই সংঘর্ষ ঘটে তাহা হইলে তাপও ঘটে ; সংঘর্ষ ঘটে, তারপর তাপ ঘটে'—ইহা একটি ন্যায়সম্মত অপরিহার্য বিবৃতি। কোন একটি বিশেষ দৃষ্টান্তে সংঘর্ষ ঘটিলে তাপও ঘটে—ইহা অনুসৃত হইল প্রকৃতির একটি সাধারণ নিয়ম হইতে—যে নিয়মটি সংঘর্ষ এবং তাপ -এই দুইটি ঘটনার মধ্যে নিয়ত সংযোগ ঘোষণা করে। বিবৃতিটি স্বয়ং অপরিহার্য বা আবশ্যিক নহে, কিন্তু যখন ইহা 'যদি—তাহা হইলে'—এই আকারের বিবৃতির 'তাহা হইলে' অংশ হয় এবং 'যদি —তাহা হইলে'—বিবৃতিটির 'যদি' অংশটি প্রকৃতির একটি নিয়ম ও তৎসহ কোন বিশেষ ঘটনা প্রকাশ করে, সেক্ষেত্রে সমগ্র বচনটি অর্থাৎ প্রাকল্পিক (যদি—তাহা হইলে) বচনটি ন্যায়সম্মতভাবে অপরিহার্য হইবে।

যদি আমরা সতর্ক না থাকি, আমাদের বিভ্রান্তি হইতে পারে। আমাদের বিভ্রান্তি হয় এইরূপে : আমরা বলিতে পারি—"যখন সংঘর্ষ হয় তখন তাপ হয়, এবং এখানে সংঘর্ষ আছে, সুতরাং তাপ 'অবশ্যই' থাকিবে"। এক্ষেত্রে 'অবশ্য' শব্দটির আমরা ন্যায়সম্মত অর্থ পাইলাম। সিদ্ধান্তে 'অবশ্য' শব্দটি কেবল নির্দেশ করে যে, সিদ্ধান্ত হেতুবাক্যগুলি হইতে ন্যায়সম্মতভাবে অনুসৃত হয়। কিন্তু বিপদ হইল এই যে, আমাদের 'অবশ্য' শব্দটি ব্যবহারের প্রবণতা থাকে অথচ আমরা ভুলিয়া যাই অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক হেতুবাক্যগুলির কথা—যেগুলি হইতে সিদ্ধান্ত গৃহীত হয়। তাই আমরা বলি—"জল পাহাড়ের নীচে অবশ্য গড়িয়া

যায়", "জীবদেহ অবশ্যই মরে"; অথচ আমরা ভুলিয়া যাই যে, এগুলি মোটেই অপরিহার্য বচন নহে, এগুলিকে প্রকৃতির সাধারণ নিয়ম হইতে নিঃসৃত করা হয় মাত্র। প্রকৃতির এই সাধারণ নিয়মগুলি অভিজ্ঞতাসাপেক্ষ, এবং যাহা অপরিহার্য নয় সেই অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক নিয়মের সহিত সম্পর্ক রাখিয়াই তাহা হইতে গৃহীত সিদ্ধান্তকে অপরিহার্য বলা হয়। এই অর্থেই আমরা প্রাকৃতিক ঘটনাবলী সম্বন্ধে বলি যে, সেগুলির মধ্যে আবশ্যিকতা আছে। একবার ক্রীয়াশীল কারণের স্বরূপ জানিতে পারিলে কার্য অবশ্যই ঘটিবে—তাহাও জানা যাইবে। উদাহরণ স্বরূপ, আমার যদি জানা থাকে যে, ইহা জল, তাহা হইলে আমি ইহাও জানিব যে, ইহা 212°F মাত্রায় অবশ্য ফুটিবে। জলের স্বরূপই হইল এই মাত্রায় ফুটন্ত হওয়া। এজন্য এক্ষেত্রেও আমরা 'অবশ্য' কথাটি ব্যবহার করিতে পারি। এখন দেখা যাউক—বিভ্রান্তিটি কি। "যদি ইহা জল হয়, তাহা হইলে ইহা অবশ্যম্ভাবী যে, ইহা 212°F মাত্রা ফুটিবে"—এক্ষেত্রে 'অবশ্য' কথাটি হেতুবাক্য এবং সিদ্ধান্তের মধ্যে যে সম্বন্ধ বিদ্যমান তাহার সহিত যুক্ত, স্বয়ং সিদ্ধান্তের সহিত যুক্ত নহে। 'জল 212°F মাত্রায় ফুটে'—ইহা যদি জলের সংজ্ঞাসূচক বৈশিষ্ট্য হয়, এক্ষেত্রে এই বচনটি বিশ্লেষাত্মক হইবে এবং সেক্ষেত্রে 'অবশ্য' কথাটি সঠিকভাবেই প্রযুক্ত হইবে অর্থাৎ ইহা যদি 212°F হারে না ফুটে তাহা হইলে ইহা জলই নহে—এই অর্থ হইবে। কিন্তু 212°F হারে জল ফুটা যদি জলের সংজ্ঞার্থসূচক বৈশিষ্ট্য না হয় অর্থাৎ কেবল H_2O জলের সংজ্ঞার্থসূচক বৈশিষ্ট্য হয়, তাহা হইলে 'জল অবশ্যই 212°F মাত্রায় ফুটিবে' এরূপ বলা ন্যায্য হইবে না, কারণ 212° F মাত্রায় জল ফুটা জলের সংজ্ঞার্থসূচক বৈশিষ্ট্য নয় বলিয়া এই বচনটি সংশ্লেষণাত্মক হইল এবং সংশ্লেষণাত্মক বচনে আবশ্যিকতা থাকে না।

অভিজ্ঞতাবাদী দার্শনিক ডেভিড হিউম কারণ-কার্য সম্পর্কীয় আবশ্যিক-সম্বন্ধ মতবাদের বিরুদ্ধে কঠোরভাবে সমালোচনা করিয়া বলেন—আবশ্যিক সম্বন্ধ অবাস্তব কল্পনামাত্র, এরূপ সম্বন্ধ প্রাকৃতিক জগতে প্রযুক্ত হইতে পারে না। তিনি কার্য-কারণের এক অভিনব বিশ্লেষণ দান করিয়া বলেন—কারণত্ব হইল নিছক নিয়ত বা ব্যতিক্রমহীন সম্পর্ক; C হইল E-এর কারণ ইহার অর্থ—C প্রতিনিয়ত E-এর সহিত সম্পর্কিত অর্থাৎ C নিয়ত E-এর দ্বারা অনুসৃত হয়। হিউমের মতে, একমাত্র অভিজ্ঞতাভিত্তিক পর্যবেক্ষণের উপর নির্ভর করিয়া আমরা বলিতে পারি—C হইল E-এর কারণ, ঘর্ষণ তাপ ঘটায়, তড়িৎ বজ্রপাত ঘটায় ইত্যাদি। এক্ষেত্রে যাহা আমরা পর্যবেক্ষণ করি তাহা এই যে, C হইল E-এর

পূর্ববর্তী। হিউমের মতে, প্রাকৃতিক ঘটনাবলীর মধ্যে আমরা কখনও অপরিহার্য সম্বন্ধে পর্যবেক্ষণ করি না ; আমরা যাহা পর্যবেক্ষণ করি তাহা হইল—ঘটনাসমূহ সদা একটি বিশেষভাবে ঘটে. কিন্তু আমরা কখনও পর্যবেক্ষণ করি না যে, ঘটনাগুলি অবশ্যই সেইভাবে ঘটিবে। প্রকৃতির ক্রিয়ার মধ্যে আমরা কখনও আবশ্যিকতা দেখিতে পাই না। C হইল E-এর সঙ্গে অপরিহার্যরূপে সম্পর্কিত, E অবশ্যই ঘটিবে, E-কে ঘটিতেই হইবে—এই সকল উক্তির ন্যায্যতা অভিজ্ঞতাভিত্তিক পর্যবেক্ষণ মোটেই আমাদিগকে দেয় না। C হইল E-এর কারণ—এরূপ উক্তির মূলে আমরা যাহা পর্যবেক্ষণ করি তাহা এই যে, C নিয়ত E-এর দ্বারা অনুসৃত হয়, C-এর পর E একবার, দুইবার, দশবার, হাজারবার ঘটিয়াছে। যখন আমরা দেখি যে, C-এর পর E নিয়ত ঘটে, তখন আমরা বলি—C হইল E-এর কারণ। অর্থাৎ কারণত্ব হইল ঘটনাবলীর মধ্যে নিয়ত সংযোগ (Conetact Conjunction)। অবশ্য একটিমাত্র ক্ষেত্র পর্যবেক্ষণ করিয়া যদি বলি—C হইল E-এর কারণ, তাহা হইলে ইহা যথেষ্ট হইবে না। E এর সহিত C-এর সংযোগ বহুবার দেখা আবশ্যকএবং ইহা যত বেশী দেখিব তত শ্রেয়। (১) একটি ক্ষেত্রে C এর পর E-এর সংঘটন এবং (২) C হইল E-এর কারণ—এই দুইটির মধ্যে পার্থক্য এই যে, দ্বিতীয়টিতে C এবং E-এর মধ্যে সংযোগ হইল নিয়ত ; অর্থাৎ যদি C ঘটে তাহা হইলে নিয়ত E ঘটিবে।

হিউমের মতে, নিছক কালগত পরম্পরা এবং কারণ-কার্য পরম্পরা—এই দুইটির মধ্যে পার্থক্য হইল দ্বিতীয়টির নিয়তত্ব (regularity) ; যদি C নিয়ত E-এর দ্বারা অনুসৃত হয়, তাহা হইলে C হইবে E-এর কারণ ; অপরপক্ষে যদি E মাঝে মাঝে বা কখনও কখনও C কে অনুসরণ করে, তাহা হইলে এই পরম্পরা কারণ-কার্য-সম্পর্কিত না হইয়া বরং আকস্মিক বলিয়া গণ্য হইব। C E-এর কারণ কি না জানিতে হইলে কেবলমাত্র আমাদের জানিতে হইবে—C নিয়ত E-এর দ্বারা অনুসৃত হয় কি না। কারণের সংজ্ঞার মধ্যে দুইটি বিষয়কে অন্তর্ভুক্ত করিতে হইবে—বা (১) E সম্পর্কে C-এর কালগত পূর্বগামিতা এবং C এবং E-এর মধ্যে নিয়ত সম্পর্ক।

ইহা আমাদের নিকট সুস্পষ্ট যে, হিউম কারণের পূর্বতঃসিদ্ধ জ্ঞান স্বীকার করেন নাই। তাঁহার মতে, আমরা অভিজ্ঞতার পূর্বে জানিতে পারি না—কোন্ কারণ কোন্ কার্য ঘটাইতেছে, যেহেতু অভিজ্ঞতার পূর্বে জানা সম্ভব নহে—কোন ঘটনা অপর কোন্ ঘটনা হইতে নিয়ত অনুসৃত হয়। হিউম লিখিয়াছেন—

"অভিজ্ঞতার উপর ভিত্তি না করিয়া আমরা কখনও নির্ধারণ করিতে পারি না—কোন্ বস্তু অপর কোন্ বস্তুর কারণ এবং কোন্ বস্তু উহার কারণ নহে।"

এখন প্রশ্ন হইল—যখন দুইটি দ্রুতবেগের রেলগাড়ী একশত ফুট ব্যবধানে একই পথে পরস্পরের দিকে ধাবমান দেখি, তখন কি আমরা অভিজ্ঞতার পূর্ব হইতেই বলিতে পারি না যে, দুইটির মধ্যে সংঘর্ষ অনিবার্য? হিউমের মতে, না। ঘন দ্রব্যের আচরণ সম্বন্ধে অভিজ্ঞতা না হওয়া পর্যন্ত আমরা কোন ধারণাই গঠন করিতে পারি না—রেলগাড়ী দুইটির পরস্পর যোগাযোগে কি ঘটিবে। একমাত্র পূর্ববর্তী অভিজ্ঞতাই কোন ঘটনা সম্বন্ধে ভবিষ্যদ্বাণী করিতে আমাদিগকে সক্ষম করে।

হিউমের মতবাদের বিরুদ্ধে কেহ কেহ আপত্তি উত্থাপন করিয়া বলিতে পারেন—বহির্জগতের ঘটনাবলীর মধ্যে অনিবার্য সম্পর্ক আছে কি না—সেই বিষয়ে আমি সচেতন না হইলেও আমি আমার ইচ্ছাকৃত কর্মের ক্ষেত্রে অর্থাৎ ইচ্ছা দ্বারা প্রণোদিত হইয়া যে কাজ করি অন্ততঃ সেই ক্ষেত্রে ইচ্ছা ও কর্মের মধ্যে যে অনিবার্য সম্পর্ক বিদ্যমান সেই সম্বন্ধে আমি সচেতন। এক্ষেত্রে কারণ ও কার্যের মধ্যে প্রকৃত অনিবার্য সম্পর্ক বিদ্যমান।

হিউম উক্ত আপত্তিকে এই বলিয়া খণ্ডন করেন যে, ইচ্ছা-ক্রিয়া দ্বারা সম্পাদিত দৈহিক সঞ্চালন বস্তুতঃ বহির্জগতের ঘটনাবলী হইতে মূলতঃ পৃথক নহে, পার্থক্য কেবল এইটুকু—ইচ্ছারূপ কারণের মধ্যে কি ধরণের কার্য ইহা হইতে উৎপন্ন হইবে তাহার একটি ধারণা নিহিত থাকে মাত্র। কিন্তু এক্ষেত্রেও কিসের দ্বারা কি সংঘটিত হয় তাহা নিয়ত সংযোগের পুনঃ পুনঃ পর্যবেক্ষণের মাধ্যমে আমরা জানিতে পারি। আমার অভিজ্ঞতা হইতে আমি জানিতে পারি যে, আমার বাহু সঞ্চালনের ইচ্ছা হইতে আমার বাহুর বাস্তব সঞ্চালন নিঃসৃত হয়, কিন্তু আমার গাড়ী বা চাঁদ চালানো এগুলি চালনা করিবার ইচ্ছা হইতে সংঘটিত হয় না। অধিকন্তু, কোন অঙ্গ সঞ্চালন করিতে হইলে উহার পূর্ব সর্ত হিসাবে অঙ্গটিকে স্বাভাবিকভাবে কাজের উপযুক্ত থাকিতে হইবে, কারণ অঙ্গ অবশ অবস্থায় থাকিলে আকাঙ্খিতভাবে কোন প্রবল ইচ্ছাই উহাকে সঞ্চালিত করিতে পারিবে না। সুতরাং যখন কেবল ইচ্ছা হইতে ঘটনা নিঃসৃত হয় না তখন ইচ্ছা ও ঘটনার মধ্যে অনিবার্য সম্পর্ক আছে—ইহা বলা যায় না।

হিউমের মতবাদের বিরুদ্ধে সমালোচনা: (১) নিয়ত সংযোগের অনেক দৃষ্টান্ত আছে যেগুলির ক্ষেত্রে কোন কার্য কারণ সম্পর্ক নাই। যানবাহন

পরিচালনার যন্ত্রে সবুজ ও লাল বাতি নিয়ত পূর্ব পর সম্পর্কে যুক্ত, অনুরূপভাবে রাত্রি ও দিন নিয়ত একটির পর অপরটি ঘটে, কিন্তু উক্ত নিয়ত পূর্ব-পর ঘটনাবলী কার্য-কারণ সম্পর্কে যুক্ত নহে। (২) আবার, কার্য কারণ সম্পর্কের অনেক দৃষ্টান্ত আছে যেগুলি নিয়ত সংযোগের ক্ষেত্র নহে। দিয়াশলাই-এ আঁচর কাটিলে আগুন জ্বলিয়া উঠে, কিন্তু উহাতে আঁচড় কাটিলে সদা আগুন জ্বলে না, মশলাযুক্ত খাদ্য খাইলে পেটে ঘা হয়, কিন্তু সকল ক্ষেত্রে নহে। সুতরাং নিয়ত সংযোগের প্রকৃত অর্থ কি—তাহা সযত্নে বিশ্লেষণ করা যাউক। ইহার অর্থ কি এরূপ: যখনই C ঘটে তখনই কি E ঘটে? যদি E ঘটিয়া থাকে তাহা হইলে কি আমরা অনুমান করিতে পারি যে, C উহার পূর্বে ঘটিয়াছে? যদি C না ঘটে তাহা হইলে কি E ঘটিবে না? যখন আমরা কার্য-কারণ সম্পর্কের কথা বলি, তখন অপরিহার্য শর্ত এবং পর্যাপ্ত শর্ত-এই দুইটির মধ্যে পার্থক্য খুব গুরুত্বপূর্ণ, কিন্তু 'নিয়ত সংযোগ'—এই উক্তিটি কিরূপ শর্তের নির্দেশ দেয় অপরিহার্য শর্তের, না পর্যাপ্ত সর্তের, না উভয়রূপ শর্তের—তাহা আমরা স্পষ্টভাবে বুঝিতে পারি না।

অপরিহার্য শর্ত: যখন আমরা বলি যে, C হইল E ঘটিবার একটি অপরিহার্য শর্ত, তখন ইহার অর্থ এই নহে যে, C এবং E—এই দুইটির মধ্যে একটি অপরিহার্য সম্পর্ক রহিয়াছে—যদিও আমরা কখনও কখনও বলি E ঘটিলে অবশ্যই পূর্ববর্তী ঘটনা হিসাবে C ঘটিবেই। ইহার অর্থ হইল—ইহা নিছক একটি অভিজ্ঞতাভিত্তিক ব্যাপার যে, C-এর অনুপস্থিতিতে E কখনও ঘটে না। যেমন, অক্সিজেনের অনুপস্থিতে আমরা কখনও আগুন পাই না। অক্সিজেনের উপস্থিতি কোন অর্থেই আগুনের ন্যায়সম্মত অপরিহার্য শর্ত নহে, কারণ অক্সিজেনের পরিবর্তে অন্য একটি বস্তুকেও (ধরা যাউক হাতির উপস্থিতিকেও) আগুনের অপরিহার্য শর্তরূপে ধারণা করা যাইতে পারে। একমাত্র অভিজ্ঞতার মাধ্যমেই আমরা জানিতে পারি—শর্তগুলি কি—যাহাদের অনুপস্থিতিতে ঘটনাটিও অনুপস্থিত থাকে। আগুনের পক্ষে অক্সিজেন অপরিহার্য ইহা নিছক অভিজ্ঞভিত্তিক বিবৃতি—যাহা অভিজ্ঞতার মাধ্যমেই পরীক্ষণীয়।

যদি অক্সিজেন (C) অগ্নি (E) এর পক্ষে অপরিহার্য হয়, তাহা হইলে আমরা ইহাও বলিতে পারি যে, অগ্নি থাকিলে অক্সিজেনও থাকিবে। এইরূপে আমরা বলিতে পারি—যখন C E-এর অপরিহার্য শর্ত হয়, তখন

C না থাকিলে, E থাকিবে না,

অর্থাৎ E থাকিলে C থাকিবেই।

কিন্তু আমরা নিম্নোক্ত দুইটির কোনটিই বলিতে পারি না :

যদি C থাকে তাহা হইলে E-ও থাকিবে।

যদি E না থাকে C-ও থাকিবে না।

পর্যাপ্ত শর্ত : E ঘটিবার পক্ষে C-কে পর্যাপ্ত শর্ত বলা যায় যদি C ঘটিবার কালে নিয়ত E ঘটে। যদি রাস্তার উপর বৃষ্টিপাত হয় তাহা হইলে রাস্তা ভিজিয়া যায়। রাস্তা ভিজিয়া যাওয়ার ব্যাপারে উহার উপর বৃষ্টিপাত একটি পর্যাপ্ত শর্ত। C E-এর পক্ষে পর্যাপ্ত—ইহা বলার অর্থ হইল—

যদি C ঘটে তাহা হইলে E-ও ঘটিবে, অর্থাৎ যদি E না ঘটে তাহা হইলে C-ও ঘটে না।

কিন্তু আমরা নিম্নোক্ত দুইটির কোনওটিই বলিতে পারি না :

যদি C না ঘটে তাহা হইলে E ও ঘটে না।

যদি E ঘটে তাহা হইলে C-ও ঘটে।

সুতরাং অপরিহার্য শর্ত এবং পর্যাপ্ত শর্ত পরস্পর বিপরীত।

পর্যাপ্ত শর্ত হিসাবে কারণ : কোন ঘটনা ঘটিবার পক্ষে বিশ্বজগত একটি অপরিহার্য শর্ত। কিন্তু আমাদিগকে যদি জিজ্ঞাসা করা হয়—একটি ঘটনার কারণ কি, তাহা হইলে বিশ্ব-জগৎ ইহার কারণ—এরূপ উত্তর দিলে চলিবে না। সুতরাং কারণ এবং অপরিহার্য শর্ত—এই দুইটি এক নহে। অপরিহার্য শর্ত (অক্সিজেন) একটি ঘটনার (আগুন জ্বলিয়া উঠার) কারণাংশ, কিন্তু ইহা পূর্ণ বা সমগ্র কারণ নহে।

তাহা হইলে পর্যাপ্ত শর্ত কি? কারণত্ব সম্বন্ধে হিউমের মতবাদের ত্রুটি দূর করিবার প্রচেষ্টায় জন স্টুয়ার্ট মিল কারণকে পর্যাপ্ত শর্তরূপে গ্রহণ করিয়াছেন। আগুন জ্বলিয়া উঠার ব্যাপারে কি কি শর্ত পর্যাপ্ত? (১) জ্বালানি (আগুন জ্বলিবার যোগ্য) বস্তু; (২) প্রয়োজনীয় তাপ যখন কোন দ্রব্য একটি নির্দিষ্ট মাত্রায় উত্তপ্ত হয় তখন ইহাতে আগুন জ্বলিয়া উঠে (অবশ্য দ্রব্যের তারতম্য অনুসারে তাপের মাত্রা ভেদ হইতে পারে); (৩) অক্সিজেনের উপস্থিতি - এই শর্তগুলির সমষ্টি হইল পর্যাপ্ত, এগুলির একত্রিত সমাবেশে দ্রব্যে আগুন জ্বলিয়া উঠে। শর্তগুলির সংযোগ—যেগুলি একত্রিত হইয়া পর্যাপ্ত শর্ত গঠন করে - এই একত্রিত সংযোগই ঘটনার কারণ। সুতরাং হিউম যখন কার্য-কারণ সম্পর্কে দুইটি ঘটনার নিয়ত সংযোগের কথা বলেন যেন একটি ঘটনার কারণ

হইল নিয়ত অপর একটি ঘটনা—এই মত গ্রহণ যোগ্য নহে। দার্শনিক দৃষ্টিকোণ হইতে আমরা বলিব—কারণ কোন একটি বিশেষ ঘটনা নহে, ইহা সদর্থক ও নঞর্থক—শর্তের সমষ্টি। মিলের মতে, ইহাই হইল কারণের যথাযথ বিজ্ঞানসম্মত সংজ্ঞা। অর্থাৎ একটি ঘটনার সমগ্র কারণ হইল এমন কতকগুলি শর্তসমষ্টি—যাহা ঘটনার উৎপাদনের ব্যাপারে পর্যাপ্ত। কার্য (E) উৎপাদনের শর্তগুলি একই থাকিলে ইহা নিয়তই ঘটিবে। মিল এই অর্থে বলেন যে, C যদি E ঘটায়, তাহা হইলে C সদা E-এর দ্বারা অনুসৃত হইবে।

॥ ২ ॥ কার্য—কারণ বিধি (Causal Principle)

কারণকে যদি পর্যাপ্ত শর্ত হিসাবে ধরিয়া লই, তাহা হইলে আমাদের প্রশ্ন হইবে—বিশ্বের প্রত্যেক ঘটনার কারণ হিসাবে কি শর্ত-সমষ্টি আছে—যাহাতে শর্তগুলি (C) বিদ্যমান থাকিলে ঘটনাটি (E) ব্যতিক্রমহীনভাবে ঘটিবে? শর্তসমষ্টি হয়ত জটিল হইতে পারে অথবা এগুলি আবিষ্কার করা দুরূহ হইতে পারে, কিন্তু প্রশ্ন একই থাকিয়া গেল যে, প্রত্যেক ঘটনা ঘটিবার জন্য কি নির্দিষ্ট শর্ত-সমষ্টি রহিয়াছে? যদি থাকে, তাহা হইলে সার্বিক কার্য-কারণ বিধি স্বীকার করিয়া লইতে হয়।

এই প্রশ্নের উত্তর দিতে গিয়া আমরা প্রথমেই একটি অসুবিধার সম্মুখীন হই। প্রত্যেক সময় C-এর মধ্যে যাবতীয় শর্ত উপস্থিত থাকিলে E ঘটে। কিন্তু E হইল একটি বিশেষ ঘটনা এবং বিশেষ বিশেষ ঘটনা কখনও পুনরায় ঘটে না। বিশেষ ঘটনার তুল্য কোন ঘটনা ঘটিতে পারে, কিন্তু বিশেষ একটি ঘটনা একবার ঘটিলে উহার আর পুনরাবৃত্তি হয় না। তাহা হইলে বিশেষ ঘটনা—E কে আমরা কিরূপে ব্যাখ্যা করব?

যদি E দ্বিতীয়বার আর না ঘটে, E-এর অনুরূপ ঘটনা ঘটিতে পারে। C-এর সম্বন্ধেও একই কথা প্রযোজ্য। সাধারণতঃ কার্য-কারণ বিধিকে এইভাবে নির্ণয় করা যায় "বিশ্বে E জাতীয় ঘটনাবলীর ক্ষেত্রে C-এর দ্বারা সূচিত শর্তসমষ্টি থাকে অর্থাৎ যখনই C জাতীয় শর্তসমষ্টি উপস্থিত থাকে তখনই E জাতীয় একটি ঘটনা ঘটে।

প্রশ্নটিকে এইরূপে আবার বিবৃত করা যাউক: কোন এক জাতির অন্তর্ভুক্ত একটি ঘটনা এক জাতীয় শর্তসমষ্টির সহিত এমনভাবে সম্পর্কিত যে, প্রত্যেক সময় এই জাতীয় বিশেষ শর্তসমষ্টি উপস্থিত থাকিলে ঐ জাতীয় ঘটনা ঘটিবেই। যদি

এই প্রশ্নের উত্তর ইতিবাচক হয়, তাহা হইলে কার্য-কারণ বিধি সত্য হইবে ; আর যদি নেতিবাচক হয়, তাহা হইলে এই বিধি অসত্য হইবে।

(১) **অভিজ্ঞতাবাদী ব্যাখ্যা :** শর্তসমষ্টি এবং ঘটনার মধ্যে যে নিয়ত সম্বন্ধ আছে—ইহা আমাদের সীমিত পর্যবেক্ষণের সাহায্যে অনেক ক্ষেত্রেই (যথা ক্যানসার রোগের ক্ষেত্রে) আমরা একই রূপ ফল পাই না ; নিয়ত সম্বন্ধ আবিষ্কার করিতে আমরা কখনও কখনও সফল হই আবার কখনও কখনও বিফল হই। একটি ঘটনা ঘটিবার পক্ষে শর্তাবলী নির্ণয় করা কঠিন, যথা ঝড়ে গাছ ভাঙ্গিয়া পড়ার ব্যাপারে বহু শর্ত নিহিত আছে - ঝড়ের প্রবল বেগ একটি শর্ত, কিন্তু কতটা প্রবল বেগ,—ইহা নির্ণয় করা কঠিন, গাছটি ভঙ্গুর (fragile কিন্তু ভঙ্গুরতার সংজ্ঞা কি হইবে ?—এরূপ অন্তহীন, অনির্ধারিত শর্তাবলী ঘটনার সহিত জড়িত থাকে।

সুতরাং ইহাই প্রতীয়মান হয় যে, কার্য-কারণ বিধি সত্য হওয়া অপেক্ষা বরং অসত্য হইবার সম্ভাবনাই বেশী।

অনেকে হয়ত বলিতে পারেন—শর্তসমষ্টি নির্ণয় করা কঠিন হইলেও এগুলির অভাব—ইহা মনে করা ঠিক নহে। যুগ যুগ ধরিয়া চেষ্টা করিবার ফলে কিছু কিছু শর্ত আবিষ্কৃত হইয়াছে এবং ভবিষ্যতেও কিছু কিছু আবিষ্কৃত হইবে, আবার কিছু কিছু হয়ত কখনও আবিষ্কৃত নাও হইতে পারে। কিন্তু তবুও এগুলি অস্তিত্বশীল। প্রকৃতি নিয়ত সমাবস্থায় একইরূপ আচরণ করে, যদিও ইহার একরূপতা জটিল। বিশ্বের প্রত্যেকটি ঘটনা, প্রকৃতির একরূপতার নিয়মানুসারে বিশেষ জাতীয় শর্তসমষ্টির সহিত সম্পর্কিত ; আমাদের অজ্ঞতা হেতু ইহা হয়ত আবিষ্কার করা সম্ভব নাও হইতে পারে।

কিন্তু অভিজ্ঞতার উপর ভিত্তি করিয়া এই উক্তি সমর্থন করা যায় না। আমরা সম্ভবতঃ কিরূপে জানিব যে, ইহা সত্য ? অধিকন্তু, অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক যে কোন সামান্যীকরণ করি না কেন—তাহা প্রত্যক্ষলব্ধ তথ্যাবলীর দ্বারা খণ্ডন করিবার সম্ভাবনাও রহিয়াছে। হাজার হাজার সামান্যীকরণ ইতিপূর্বে উদ্ভাবিত হইবার পর ভ্রান্ত বলিয়া প্রমাণিত হইয়াছে। 'সকল কাক হয় কাল'—এই সামান্যীকরণটি বাস্তবক্ষেত্রে একটি সাদা কাকের আবিষ্কারের ফলে নাকচ হইয়া গিয়াছে। তথাপি প্রশ্ন হইল—বহু সামান্যীকরণ এইভাবে নাকচ হইলেও আমরা কি কার্য-কারণ বিধিকে নাকচ করিতে পারি ? আমরা কি নাকচ করিতে পারি যে, প্রত্যেক ঘটনা কোন না কোন বিশেষ শর্তসমষ্টির সহিত সম্পর্কিত ? যত বেশী

আমরা ঘটনাবলীর কারণ আবিষ্কার করিতে পারিব তত বেশী আমরা কার্য-কারণ বিধিকে সুদৃঢ় করিতে পারিব; কিন্তু যদি কোন কোন ক্ষেত্রে ঘটনার কারণ আবিষ্কার করিতে না পারি তাহা হইলে আমরা কি বলিব—এই সকল ঘটনার কোন কারণ নাই? আমরা এই কথা না বলিয়া বরং বলিব "আমরা এখনও কারণ আবিষ্কার করিতে পারি নাই" অথবা বলিব—"কারণ আছে এবং কোন-না-কোন দিন ইহা আবিষ্কার করা সম্ভব হইবে; এমন কি, যদি আবিষ্কার করা নাও যায়, কোন কারণ নাই—ইহা প্রদর্শন করিতে পারিব না, শুধু ইহাই স্বীকার করিব—আমাদের আবিষ্কার করার ক্ষমতা সীমিত।" অর্থাৎ কার্য-কারণ বিধিকে খণ্ডন করা যায় না। অধিকতর সংখ্যায় বিভিন্ন ঘটনার কারণ আবিষ্কার করিতে পারিলে এই বিধি সুদৃঢ় হয়, কিন্তু কারণসমূহ খুঁজিয়া না পাইলে বিন্দুমাত্র এই বিধির সত্যতা ক্ষুণ্ণ হইবে না। আমরা সেক্ষেত্রে কার্য-কারণ বিধির পূর্বতঃসিদ্ধ (a priori) ব্যাখ্যা গ্রহণ করিতে পারি।

(২) **পূর্বতঃসিদ্ধ ব্যাখ্যা:** অনেকে এই মত পোষণ করেন যে, কার্য-কারণ বিধিকে অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে খণ্ডন করা যায় না, ইহা একটি আবশ্যিক সত্য। প্রথমে যখন এই বিধিটি বিবৃত হয় তখন ইহাকে প্রকৃতির একটি সাধারণ নিয়ম বলিয়া মনে হয়, কিন্তু গভীরভাবে বিবেচনা করিলে দেখা যায় যে, ইহা একটি মৌলিক নিয়ম এবং অভিজ্ঞতাভিত্তিক নিয়ম হইতে ইহার কার্য সম্পূর্ণরূপে ভিন্ন, কারণ ইহাকে অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে খণ্ডন করা যায় না। এই মতটিকে বিশদভাবে ব্যাখ্যা করা যাউক:

দুইটি অভিন্ন ঘটনার কি দুইটি ভিন্ন কারণ বা শর্তসমষ্টি থাকিতে পারে? পূর্বতঃসিদ্ধ মতবাদিগণ বলিবেন—না, ইহা সম্ভব নহে। যদি দুইটি ঘটনার মধ্যে কিছু পার্থক্য থাকে তাহা হইলে উহাদের কারণ বা শর্তসমষ্টির মধ্যেও কিছু পার্থক্য থাকিবে যাহা ঘটনা দুইটির পার্থক্যকে ব্যাখ্যা করিতে পারে। ধরা যাউক, দুইটি অভিন্ন শর্তসমষ্টি হইল C_1 এবং C_1, দুইটি অভিন্ন ঘটনা হইল E_1 এবং E_1; অপর পক্ষে দুইটি ভিন্ন শর্তসমষ্টি হইল C_1 এবং C_2 আর দুইটি ভিন্ন ঘটনা হইল E_1 এবং E_2। তাহা হইলে নিম্নোক্ত চারিটি সম্ভাবনা দেখা যায়:

(১)		(২)		(৩)		(৪)	
C_1	E_1	C_1	E_1	C_1	E_1	C_1	E_1
C_1	E_1	C_2	E_2	C_2	E_1	C_1	E_2

প্রথম সম্ভাবনার মধ্যে কোন অসুবিধা নাই—এক্ষেত্রে অভিন্ন শর্তসমষ্টি হইতে ঘটনা বা কার্য উৎপন্ন হইতেছে। দ্বিতীয় সম্ভাবনার মধ্যেও কোন অসুবিধা নাই

—এক্ষেত্রে বিভিন্ন শর্তসমষ্টি হইতে বিভিন্ন ঘটনা বা কার্য উৎপন্ন হইতেছে। তৃতীয় সম্ভাবনাটিকেও আমরা গ্রহণ করিতে পারি—এক্ষেত্রে বিভিন্ন শর্ত-সমষ্টি হইতে অভিন্ন ঘটনা বা কার্য উৎপন্ন হইতেছে, (এখানে অবশ্য বহুকারণের ব্যাপার বিদ্যমান)। কিন্তু চতুর্থটিকে স্বীকার করা যায় না—এক্ষেত্রে অভিন্ন শর্তসমষ্টি বিভিন্ন ঘটনা বা কার্য উৎপাদন করে। এই বচনটি গ্রহণযোগ্য নহে; ঘটনা বিভিন্ন হইলে শর্ত-সমষ্টিগুলির মধ্যেও কিছু—না—কিছু পার্থক্য থাকিবেই—আমরা সেই পার্থক্য দেখিতে পাই আর না পাই।

আমরা এই পার্থক্য দেখিতে যদি ব্যর্থও হই তবুও আমরা ধরিয়া লইব—ঘটনাবলীর পার্থক্য (E's-এর পার্থক্য) হইল শর্তসমষ্টির পার্থক্যের (C's-এর পার্থক্যের) সাক্ষ্য-প্রমাণ। কার্য কারণ সম্পর্কীয় এই সার্বিক বিধির কোন ব্যতিক্রম আমরা স্বীকার করিব না। যদি দুইটি ভিন্ন ঘটনা—E's-এর শর্তসমষ্টি বা কারণের মধ্যে (C's-এর মধ্যে) লক্ষ লক্ষ বৎসর অনুসন্ধান করিয়াও কোন পার্থক্য বাহির করিতে না পারি, তাহা হইলে কি এই সার্বিক বিধিটিকে বর্জন করিব? না, ইহাকে বর্জন করিব না, বরং ইহাই কল্পনা করিব—কোন না—কোন কিছু E's এর মধ্যে পার্থক্য সৃষ্টি করিয়াছে—যাহা আমাদের জ্ঞানের বহির্ভূত। এইভাবে ব্যবহারিক ক্ষেত্রে যাচাই করিতে না পারিলেও আমরা কার্য-কারণ বিধিকে পূর্বতঃ-সিদ্ধ সত্য হিসাবে গ্রহণ করিয়া লইব এবং বলিব—যে মুহূর্তে E's বিভিন্ন হইবে সেই মুহূর্তেই C's-ও বিভিন্ন হইবে।

এখন প্রশ্ন হইল—কার্য-কারণ বিধি কি জাতীয় পূর্বতঃসিদ্ধ? আমরা যদি দেখাইতে পারিতাম যে, এই বিধিটি বিশ্লেষণ-মূলক, তাহা হইলে আমাদের বিশ্বাস করিতে কোন অসুবিধাই হইত না যে, অভিজ্ঞতার পূর্বেই ইহার সত্যতা জানা সম্ভব। কিন্তু ইহা আমাদের কাছে সুস্পষ্ট যে এই বিধিটি সংশ্লেষণ-মূলক; একটি ঘটনার ধারণার মধ্যে উহার কারণের ধারণা নিহিত থাকে না অর্থাৎ একটি ঘটনাকে বিশ্লেষণ করিলে উহার কারণ পাওয়া যায় না। কার্য-কারণ বিধি ইহাই ব্যক্ত করে যে, প্রত্যেক ঘটনা শুধু ঘটনাই নহে ইহা কোন কারণের কার্যও বটে অর্থাৎ ইহা কোন কিছুর দ্বারা উৎপন্ন; এই উক্তিটি স্পষ্টতঃ সংশ্লেষণ মূলক। সুতরাং কার্য-কারণ বিধি একাধারে সংশ্লেষণ-মূলক এবং পূর্বতঃসিদ্ধ। এই মতানুসারে বিশেষ বিশেষ কারণ এবং কার্য সম্বন্ধে আমরা যে জ্ঞান লাভ করি—তাহা পূর্বতঃসিদ্ধ নহে, তাহা অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক। কিন্তু প্রত্যেক ঘটনার

কোন-না-কোন কারণ থাকিবে—এই সামান্য বচনটি একাধারে সংশ্লেষক এবং অভিজ্ঞতার পূর্বে জ্ঞাত।

কার্য-কারণ বিধি মোটেই কোন জ্ঞান না হইয়া নিছক স্বীকৃতিও হইতে পারে। এই বিধিটি কি অতীত, কি বর্তমান আর কি ভবিষ্যৎ—সকল কালে ও সকল ক্ষেত্রে সত্য—ইহা জানার পরিবর্তে বরং আমরা কেবল স্বীকার করিয়া লই যে, ইহা সকল ক্ষেত্রে সত্য। কাজেই এই বিধিটি অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক সামান্যীকরণ হইতে পৃথক, কারণ অভিজ্ঞতাভিত্তিক সামান্যীকরণ কোন বিপরীত দৃষ্টান্তের দ্বারা অসত্য বলিয়া প্রমাণিত হইতে পারে, কিন্তু কার্য কারণ বিধিকে এইভাবে খণ্ডন করা যায় বলিয়া মনে হয় না। সম্ভবতঃ প্রকৃতির একরূপতার অভিজ্ঞতাভিত্তিক পর্যবেক্ষণের সাহায্যে আমরা কার্য-কারণ বিধিকে প্রথমে প্রণয়ন করি, কিন্তু কোনরূপ অভিজ্ঞতাই (তাহা যতই বিরূপ ও বিশৃঙ্খল হউক না কেন) এই বিধিকে বর্জন করিতে আমাদিগকে প্রণোদিত করে না। আমরা সদা এই বিধিকে স্বীকার করিয়া চলি এবং বৈজ্ঞানিক অনুসন্ধান কার্যে ইহাকে প্রধান নিয়ামকরূপে ব্যবহার করিয়া থাকি।

অনুশীলনী

1. What is a cause ?

(কারণ কি ?)

2. Distinguish between essential condition and sufficient condition.

(অপরিহার্য শর্ত এবং পর্যাপ্ত শর্ত-এই দুইটির মধ্যে পার্থক্য কর।)

3. Discuss the different views of causality.

(কারণত্ব সম্বন্ধে বিভিন্ন মতবাদ আলোচনা কর।)

4. Critically discuss the Necessary Connection Theory.

(অনিবার্য-সম্বন্ধ মতবাদ বিচারপূর্বক আলোচনা কর।)

5. Critically discuss the Regularity Theory.

(নিয়তত্ত্ববাদ সমালোচনা সহ আলোচনা কর।)

6. Compare the Views of Hume and Kant about causality.

(কারণত্ব সম্পর্কে হিউম ও কাণ্টের মতবাদ তুলনা কর।)

পঞ্চম অধ্যায়

মূল্য বা মানের স্বরূপ

(Nature of Valuo)

১। মূল্য বা মান কি ? (What is Value ?) :

মূল্য ব মান বলিতে আমরা বুঝি উৎকর্ষ বা উপযোগিতা—যাহা আমাদেব প্রয়োজন সাধন করে তথা তৃপ্তি দান করে। 'Value' শব্দটি ল্যাটিন 'valeue' শব্দ হইতে উদ্ভূত-যাহার অর্থ 'শক্তি' অর্থাৎ যাহা ফলপ্রসূ বা উপযুক্ত। 'Value' শব্দটিকে ফরাসী শব্দ 'valeuer'-এর সহিত সম্পর্কিত করিলে 'উৎকর্ষ' বুঝায় এবং ইটালী শব্দ 'valuta' এর সহিত সম্পর্কিত করিলে 'দাম' বুঝায়। আবার, ইহা মর্যাদা বা মহত্ব-অর্থে ব্যবহৃত হয়।

৩ **তথ্য ও মূল্য অবধারণ :** পাশ্চাত্ত্য দার্শনিক চিন্তায় আধুনিক কালে এই সমস্যা একটি গুরুত্বপূর্ণ স্থান অধিকার করিয়াছে। বৈজ্ঞানিক জ্ঞানে বস্তুব যথাযথ বর্ণনাই মুখ্য, সেখানে ভাল বা মন্দ, সুন্দর বা কুৎসিত, প্রশংসা বা নিন্দাব কোন অবকাশ নাই। কিন্তু মূল্য-নিরূপণের ক্ষেত্রে প্রশংসা ও নিন্দা মুখ্য। বৈজ্ঞানিক জ্ঞান তথ্যমূলক ও বস্তুনিষ্ঠ, সেখানে মনের কোন অবদান নাই। কিন্তু বস্তুর মূল্যাবধারণের ক্ষেত্রে মানসিক অবদান তথা আদর্শের প্রশ্ন অনস্বীকার্য। আকাশে একটি রামধনু দেখিয়া আমরা যখন বলি 'ইহা হয় একটি রামধনু'-ইহা একটি বস্তু নিষ্ঠ বর্ণনা। রামধনুটি ঠিক যেমন আমাদের দৃষ্টিগোচর হয় আমরা তাহার সঠিক সেইরূপ বর্ণনা করি। কিন্তু আমরা যদি বলি রামধনুটি দেখিতে সুন্দর তখন রামধনু-রূপ বস্তুর সহিত যে সৌন্দর্য বোধ থাকে তাহা মানসিক ব্যক্তি নির্ভর ব্যাপার, মন বা ব্যক্তি যদি সেই সৌন্দর্য উপভোগ না করিয়া থাকে তাহা হইলে রামধনু বস্তুটি সুন্দর একথা বলা যায় না। যাহার অস্তিত্ব আছে বা যাহা ঘটিয়া থাকে বা অবস্থান করে তাহাকে আমরা তথ্য (fact) বলিয়া থাকি, কিন্তু মূল্যাবধারণের ক্ষেত্রে একটি আদর্শের প্রশ্ন থাকে। তথ্য বিধান (fact Judgment) বিষয়-নির্ভর ও বস্তুনিষ্ঠ, কিন্তু মূল্য-বিধান (Value-Judgment) ব্যক্তি-নির্ভর ও আদর্শ-নিষ্ঠ। চিন্তার দিক দিয়া সেই আদর্শ সত্যরূপে উদ্ভাসিত হয় ; ইচ্ছার দিক দিয়া শিব রূপে এবং অনুভবের দিক দিয়া

সেই একই আদর্শ সুন্দররূপে প্রতিভাত হয়। সুতরাং চরম মূল্য বা পুরুষার্থ তিনটি: সত্যম্ (Truth), শিবম্ (Goodness) ও সুন্দরম্ (Beauty)। পেরী (Perry) বলিয়াছেন—The Absolute when thought is truth, when felt is beauty and when willed is goodness তথ্য-মূলক অবধারণে বাস্তব অভিজ্ঞতায় বস্তুর যে সকল গুণাবলী প্রকাশিত হয় তাহার বর্ণনা বা বিবরণ দেওয়া হয়, কিন্তু-মূল্য-অবধারণের ক্ষেত্রে বাস্তব ঘটনার উৎকর্ষ বা অপকর্ষ, গুণ বা দোষ আদর্শের প রপ্রেক্ষিতে বিচার করা হয়

বস্তুবাদী দার্শনিক রাসেল (Russell) বস্তু বা ঘটনার বিচারকে বিজ্ঞানসম্মত ও বুদ্ধিগ্রাহ্য করিবার জন্য একমাত্র তথ্য-মূলক অবধারণের মধ্যেই নিবদ্ধ থাকিতে চান; তাঁহার মতে বিচার-বুদ্ধির সাহায্যে বস্তু বা তথ্যের স্বরূপের যথাযথ বিশ্লেষণই হইল দর্শনের কাজ: মূল্য বা আদর্শের মধ্যে অতীন্দ্রিয় উপাদান বিদ্যমান বলিয়া এগুলির আলোচনা দর্শনশাস্ত্রের অন্তর্ভুক্ত হওয়া উচিত নহে। কিন্তু এডিংটন (Eddington), হোয়াইটহেড (Whitehead), লয়েড মর্গান (LLoyed Morgan) প্রমুখ আধুনিক বৈজ্ঞানিকদের মতে বস্তু বা ঘটনার প্রকৃত স্বরূপ নির্ধারণ করিতে হইলে, বিশেষতঃ জীবন ও মনের স্বরূপ আলোচনা করিতে হইলে, তথ্যের অতিরিক্ত আদর্শের অস্তিত্ব অবশ্য-স্বীকার্য এবং আদর্শ তথা মূল্যের পরিপ্রেক্ষিতে বস্তুর যথার্থ স্বরূপ ব্যাখ্যা করা আবশ্যক। দার্শনিক আলোচনায় তথ্যবিষয়ক অবধারণ এবং মূল্যবিষয়ক অবধারণকে পরস্পর স্বতন্ত্র রাখা যায় না, কারণ তথ্যের মধ্যে আদর্শের যে ইঙ্গিত থাকে তাহাকে তথ্য-অবধারণের উপর ভিত্তি করিয়া মূল্য-অবধারণের অঙ্গীভূত করাই দর্শনের লক্ষ্য। সুতরাং তথ্য-অবধারণ বর্ণনামূলক এবং মূল্য-অবধারণ আদর্শাত্মক বা বিচারমূলক গুণাবধারণাত্মক হইলেও একটি অপরটির পরিপূরক। মূল্য-অবধারণের মূলে যে আবেগজনিত ও ইচ্ছামূলক মানসিকতা থাকে তাহা তথ্যের ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য বর্ণনামূলক অভিজ্ঞতার উপর প্রতিষ্ঠিত হওয়া উচিত।

স্বতঃমূল্য ও পরতঃমূল্য (Intrinsic and Extrinsic Value): কোন বস্তুর স্বকীয় মূল্যকে স্বতঃমূল্য বলা হয় অর্থাৎ যাহা স্বকীয় উৎকর্ষের জন্যই কাম্য বা নিজ গুণের জন্যই মূল্যবান এবং যাহার মূল্য বা উপযোগিতা বাহ্য কোন বস্তু হইতে আসে না—এরূপ মূল্যকেই বস্তুর স্বতঃমূল্য বলা হয়। উদাহরণস্বরূপ, বিদ্যা এমন একটি বস্তু-যাহার স্বরূপের মধ্যেই এমন উৎকর্ষ ও উপযোগিতা বিদ্যমান যে, ইহা স্বকীয়গুণেই সকলকে তৃপ্তি দেয় অর্থাৎ ইহার প্রতি সকলে আকৃষ্ট হয়।

সত্য, শিব (মঙ্গল) এবং সৌন্দর্য—এই পরম-মূল্যগুলিকে প্রকৃতপক্ষে স্বতঃমূল্য বলা হয়, কারণ এগুলির স্বকীয় মূল্য বিদ্যমান ; কোন ব্যবহারিক উদ্দেশ্য সাধনের জন্য এগুলিকে কখনও কখনও গ্রহণ করিলেও মুখ্যতঃ সত্য, শিব ও সুন্দরকে উপলব্ধির জন্যই এগুলি আমাদের কাম্য বস্তু হয়। অপরপক্ষে, পরতঃমূল্যের ক্ষেত্রে বস্তুর নিজস্ব মূল্য থাকে না, অন্য মূল্য লাভের ব্যাপারে অর্থাৎ অন্য উদ্দেশ্য সাধনের উপায় হিসাবে উহা মূল্যবান বলিয়া বিবেচিত হয়। উদাহরণস্বরূপ, টাকা-পয়সা হইল পরতঃমূল্য, কারণ উহার আভ্যন্তরিক কোন মূল্য নাই ; ইহার দ্বারা আমাদের সুখ-স্বাচ্ছন্দ কতটা সাধিত হয় সেই মানদণ্ডেই ইহার মূল্য নির্ধারিত হয়। এই অর্থে জাগতিক সকল বস্তুই পরতঃমূল্যবিশিষ্ট, কারণ এগুলির উৎকর্ষের উৎস হইল বাহ্যিক, এগুলির মূল্য ইহাদের প্রকৃতির মধ্যে নিহিত থাকে না।

২। মূল্য বা মানের স্বরূপ (Nature of Value) ঃ

এই প্রসঙ্গে প্রশ্ন হইল—**মূল্য বা মান কি মনোগত বা ব্যক্তি-নির্ভর (Subjective) না বস্তুগত বা বিষয়গত (Objective) না উভয়ই ?**

কেহ কেহ মনে করেন যে, মূল্য বা মান ব্যক্তিগত (Subjective) ব্যাপার। আমরা যখন বলি—'রামধনু দেখিতে সুন্দর ', তখন রামধনুতে সৌন্দর্যের সংবেদন আমরা কোন ইন্দ্রিয়ের মাধ্যমে লাভ করি না। ইন্দ্রিয়াদির মাধ্যমে আমরা কেবলমাত্র রূপ, রস, গন্ধের পরিচয়ই পাই। মান বা মূল্য প্রত্যক্ষের বিষয় নহে, সুতরাং ইহাকে বস্তুগত ব্যাপার বলা যায় না। দ্বিতীয়তঃ, একই বস্তুর মূল্য সকলের নিকট সমান নহে, বিভিন্ন লোকের নিকট ইহা বিভিন্ন প্রকার। তৃতীয়তঃ, বস্তুর মূল্য সব সময় এক থাকে না, যুগ ধর্মের পরিবর্তনের সংগে সংগে বস্তুর মূল্য পরিবর্তিত হয়। ফলে দেখা যাইতেছে যে, পুরুষার্থ বা মান ব্যক্তি-নির্ভর বা মনোগত ব্যাপার।

মিল্ ও বেন্থামের মতে মানুষের চরম লক্ষ্য আনন্দ লাভ করা ; সুতরাং যাহা আমাদের দুঃখ দূর করিয়া আনন্দ দান করিতে পারে তাহাই সুন্দর এবং যাহা আনন্দ সৃষ্টি করিতে পারে তাহাই সৎ।

আবার অনেকের মতে যাহা আমাদের ইচ্ছা পূরণের পক্ষে সহায়ক তাহাই সুন্দর ও কল্যাণকর ; যাহা আমাদের ইচ্ছা পূর্ণ করিবার পক্ষে ব্যাঘাতের সৃষ্টি করে তাহা কুৎসিত ও অকল্যাণকর। স্পিনোজার (Spinoza) মতে, আমরা যাহা চাই বা পাইতে ইচ্ছা করি তাহাকেই আমরা মূল্যবান বা শ্রেয় বলিয়া মনে করি, শ্রেয় বা মূল্যবান বলিয়াই আমরা কোন জিনিসকে চাই না।

ব্যবহার বা প্রয়োগের দিক দিয়া যাঁহারা বস্তুর মূল্য নির্ধারণ করেন তাঁহাদের মতেও বস্তুর মূল্য বা মান বিষয়গত নহে। যাহা আমাদের প্রয়োজন মিটাইতে পারে প্রয়োগবাদিরা সেই সকল বস্তুরই একমাত্র মূল্য আছে বলিয়া স্বীকার করেন। মানের বা মূল্যাবধারণের নিত্যতা বা বাস্তবতা থাকিতে পারে না, কারণ নিত্যতা স্বীকার করিলে প্রগতি অচল হইয়া যায়।

লোট্‌জার (Lotze) মতে, মূল্য ও পরিতৃপ্তি-বোধ ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ যুক্ত। পরিতৃপ্তি বা আনন্দের অনুভূতি ব্যক্তিগত ব্যাপার। যেহেতু পরিতৃপ্তি ব্যক্তিগত ব্যাপার এবং যেহেতু মূল্যাবধারণ পরিতৃপ্তির সহিত ঘনিষ্ঠভাবে সম্পর্কিত সেইহেতু মূল্য বা মানও ব্যক্তিগত ব্যাপার।

কেহ কেহ আবার সামাজিক দৃষ্টিকোণ দিয়া মানকে বিচার করিয়া থাকেন। তাঁহাদের মতে মানুষ সমাজ-বদ্ধ জীব, সুতরাং বিভিন্ন সমাজ বিভিন্ন সময়ে বস্তুর বিভিন্ন প্রকার মূল্যাবধারণ করিয়া থাকে এবং বিভিন্ন পরিবেশে বিভিন্ন সমাজের সৃষ্টি হয়, সুতরাং বিভিন্ন সমাজের মূল্যাবধারণও বিভিন্ন।

ব্যক্তি-নির্ভর মতবাদ প্রসঙ্গে উল্লেখ্য—মনস্তাত্ত্বিক মতবাদ (Psychological theory) এবং প্রয়োগবাদী মতবাদ (Pragmatic theory) এই মত পোষণ করে। **মনস্তাত্ত্বিক মতবাদ অনুসারে** মূল্যের মূল ভিত্তিই হইল মানুষের কামনা বাসনার পরিতৃপ্তি সাধন ও প্রয়োজন সিদ্ধি। Mill ও Bentham তাঁহাদের মনস্তত্ত্বমূলক সুখবাদে বলেন সুখের অনুভূতি কাম্য, সুতরাং ইহাই মূল্য। কাজেই মূল্য হইল সম্পূর্ণ ব্যক্তিসাপেক্ষ ব্যাপার। Meinong বলেন—মূল্যের উৎস হইল ব্যক্তির সুখানুভূতি। Ehrenfels ব্যক্তির প্রচেষ্টা, ইচ্ছা ও কামনাকেই মূল্যের উৎস বলিয়া গণ্য করিয়াছেন। Perry-এর মতে জৈবিক স্বার্থ হইল মূল্যের উৎস।

এই জাতীয় মনস্তাত্ত্বিক মতবাদের বিরুদ্ধে আমাদের বক্তব্য হইল এই যে, যে মূল্য ব্যক্তির পরিতৃপ্তি বা জৈবিক স্বার্থ সাধন করে তাহা নিছক ব্যক্তি-নির্ভর নহে, উহার বিষয়গত অস্তিত্ব অস্বীকার করা যায় না। ব্যক্তিমনকে জাগতিক বস্তু হইতে বিচ্ছিন্ন করিয়া দেখা সমীচীন নহে। সুতরাং মূল্য একান্তভাবে মানস-সৃষ্ট নহে, কিছু না কি বাস্তব নিয়ন্ত্রণ অবশ্য-স্বীকার্য। কাম্য-বস্তু-লাভ করিতে পারিলেই সুখানুভূতি হয়, এজন্য মূল্য কাম্য-বস্তুর মধ্যে যে নিহিত-ইহা অস্বীকার করা যায় না। পরিশেষে ইচ্ছা, কামনা বস্তুতঃ মূল্যের উৎস নহে; বরং এগুলি মূল্যের ফলস্বরূপ।

প্রয়োগবাদী মতবাদ অনুসারে উপযোগিতা বা প্রয়োজন সাধন হইল মূল্যের মানদণ্ড; ব্যবহারিক ক্ষেত্রে সন্তোষ-জনক কার্যকারিতাই হইল মূল্যের উৎস। James, Dewey প্রমুখ প্রয়োগবাদিগণ বলেন—সত্য প্রভৃতি মূল্যের কোন বস্তুগত ভিত্তি নাই, মানুষের উদ্দেশ্য অনুসারে ইহার সৃষ্টি। একমাত্র যখন কোন বিশ্বাস বা ধারণা মানুষের ব্যবহারিক জীবনে নির্দোষ, হিতকর ও কার্যকর হয় তখনই সত্য শিব প্রভৃতি মূল্যের আবির্ভাব ঘটে। ব্যবহারিক অভিজ্ঞতায় স্বাস্থ্য, ধন ও শক্তি যেমন গঠন করা হয় তেমনই সত্য, শিব, সুন্দর প্রভৃতি মূল্যকেও তৈয়ারী করা হয়। কার্যের ফল বা পরিণাম অনুসারে মূল্যের স্বরূপ নিয়ন্ত্রিত বা উৎপন্ন হয়। কার্যকারিতা বা প্রয়োজন-সাধন যতক্ষণ আমাদের ব্যবহারিক জীবনে প্রমাণিত বা যাচাই না হয় ততক্ষণ, মূল্যের উদ্ভব হয় না। কার্যকারিতা বা প্রয়োজন-সাধনই হইল একাধারে মূল্যের স্বরূপ ও মাপকাঠি। এজন্য প্রয়োগবাদীদের মতে মূল্য ব্যক্তিসাপেক্ষ বা মনোগত।

এই জাতীয় প্রয়োগবাদীদের বিরুদ্ধে আমাদের বক্তব্য হইল এই যে, সত্য, শিব, সুন্দর প্রভৃতি পরমমূল্য মানুষের আদর্শরূপেই অনুসৃত হয়, এগুলি মানুষের ব্যক্তিগত প্রয়োজনের উপর নির্ভরশীল নহে। দ্বিতীয়তঃ, এগুলি নৈর্ব্যক্তিক বলিয়া ব্যক্তি-নিরপেক্ষ। তৃতীয়তঃ, ব্যক্তিগত প্রয়োজন যদি মূল্য-নির্ধারক হয় তাহা হইলে মূল্যের স্বতঃপ্রামাণ্যের কোন বৈশিষ্ট্যই থাকে না; কিন্তু সত্য, শিব সুন্দর-এই সকল পরমমূল্য বস্তুতঃ স্বতঃমূল্য। পরিশেষে আমরা বলিব—সকল মূল্য উপযোগী কিন্তু সকল উপযোগী বস্তু প্রকৃতপক্ষে মূল্য নাও হইতে পারে।

বস্তুগত মতবাদ ঃ

মান বা মূল্য একান্তভাবে ব্যক্তিগত ব্যাপার—ইহা সমর্থন করা যায় না। মূল্যাবধারণ সব সময় আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা বা রুচির উপর নির্ভর করে না। মূল্য বা মান অনেক ক্ষেত্রে বস্তুর মধ্যেই নিহিত থাকে। বাস্তবিক সত্য, সৌন্দর্য, নীতি প্রভৃতি মান-বিষয়ক অবধারণসমূহ অনিবার্য (necessary) ও সার্বিক (universal)। ইহাদের মূল্য সর্বজনস্বীকৃত, আমরা ইহাদের মূল্য স্বীকার করিতে একান্তভাবে বাধ্য হই। কাজেই সকল ক্ষেত্রে মূল্যাবধারণ আমাদের ব্যক্তিগত ইচ্ছা, কল্পনা ও পরিতৃপ্তির উপর নির্ভর করে না, বরং ইহা বস্তুনিষ্ঠ (Objective)। পরিতৃপ্তিবোধ ও মূল্য এক ও অভিন্ন নহে, কারণ মূল্য ব্যক্তির মনের সহিত একান্তভাবে সম্বন্ধসাপেক্ষ নহে, ইহার একটি বাস্তব ভিত্তি আছে।

মূল্য-বোধ যদি কেবল মাত্র ব্যক্তিগত ব্যাপার হইত, তাহা হইলে ইহার জন্য

কোন শিক্ষার প্রয়োজন হইত না। মূল্য-বোধ শিক্ষাসাপেক্ষ ব্যাপার এবং সেই শিক্ষা ছাড়া মূল্যাবধারণ সম্ভবপর নহে। সুতরাং মূল্যবোধ কোন ব্যক্তিগত ব্যাপার নহে এবং মূল্যাবধারণও সম্পূর্ণরূপে আমাদের মনের উপর নির্ভর করে না।

লেয়ার্ড (Laird), মূর (Moor) প্রভৃতি বস্তু-স্বাতন্ত্র্যবাদিগণ বলেন যে, মূল্যের মনোনিরপেক্ষ সত্তা আছে, রূপ, রস, গন্ধ প্রভৃতি অ-প্রধান গুণসকল যেমন আমরা প্রাত্যক্ষিক সংবেদনে লাভ করি সেইরূপ বস্তুতে ইহার মানও আমরা প্রত্যক্ষ করি। তাঁহারা আরও বলেন যে বস্তুতে আমরা কেবলমাত্র কতকগুলি প্রধান ও অ-প্রধান গুণ প্রত্যক্ষ করি তাহা নহে, মানের সংবেদনও অনুভূতিতে আমরা লাভ করি। মূর বলেন—মূল্য বস্তুর মধ্যেই নিহিত থাকে। লেয়ার্ড বলেন-মূল্য বস্তুসমূহের পারস্পরিক সম্বন্ধের উপর নির্ভরশীল।

আমেরিকার নব্য বস্তু-স্বাতন্ত্র্যবাদিগণের (Neo-réalists) মতে মূল্যাবধারণ বা মান বস্তুর এক বিশেষ জাতীয় গুণ। এই গুণগুলি বস্তুর প্রধান ও অপ্রধান গুণগুলির ন্যায় নহে, এইগুলি এক স্বতন্ত্র শ্রেণীর গুণ।

মূল্যের বস্তুগত মতবাদ প্রসঙ্গে যেমন বস্তুবাদীদের কথা বলা হইল তেমনই ভাববাদীদের মতবাদ বিস্তারিতভাবে ব্যাখ্যা করা দরকার। ভাববাদীদের মতে মূল্য ব্যক্তির সৃষ্ট কল্পনা নহে, ইহার ব্যক্তিনিরপেক্ষ বস্তুগত সত্তা বিদ্যমান। ভাববাদী দার্শনিক প্লেটোর মতে পরমমূল্য শিব বা মঙ্গল হইল পরমসত্তা। Schiller বলেন—মূল্য মানস-সৃষ্ট নহে, ইহা এমন এক বিশেষ জাতীয় গুণ-যাহা মানুষের উপর নির্ভর না করিয়াই স্বতন্ত্রভাবে জগতে অস্তিত্বশীল। Schiller-এর ন্যায় Nicolai Hartmann মূল্যের বস্তুগত সত্তা স্বীকার করিয়া বলেন-মূল্যের এমন এক ভাবগত বা আদর্শগত অস্তিত্ব বিদ্যমান-যাহা জাগতিক বস্তুনিচয়ের ঊর্ধ্বে থাকিয়া আদর্শরূপে কাজ করে। Plato-এর ধারণাবাদের সহিত এই মতের কিছু মিল আছে। কিন্তু এই মতের বিরুদ্ধে আমরা বলিতে চাই মূল্য যদি জাগতিক বস্তুর ঊর্ধ্বে থাকে অর্থাৎ মূল্য বা আদর্শ যদি বাস্তব জগতের সহিত সম্পর্কযুক্ত না হয় তাহা হইলে উহার উপলব্ধি কিরূপে সম্ভব তাহা আমাদের বোধগম্য নহে। বাস্তবিকপক্ষে আমরা বস্তুর মধ্য দিয়াই মূল্য বা আদর্শ উপলব্ধি করি যথা সুন্দর বস্তুর মধ্য দিয়াই আমরা সৌন্দর্য উপলব্ধি করি, ন্যায় কাজের মাধ্যমেই মঙ্গলের নীতি উপলব্ধি করি। সুতরাং মূল্য বস্তুর সম্পূর্ণ অতিবর্তী হইয়া বস্তুর সহিত সম্পর্ক-বর্জিত-রূপে থাকিতে পারে না। ভাববাদী দার্শনিক Bosanquet সঠিকভাবেই বলিয়াছেন—পরমমূল্য-যাহা স্বরূপতঃ পরমসত্তা-জগৎ ও

জীবের মধ্যে পরিব্যাপ্ত এবং অভিব্যক্তির বিভিন্ন স্তরে বিভিন্ন আপেক্ষিক মূল্যরূপে নিজেকে প্রকাশিত করে। ভারতীয় ভাববাদী দার্শনিকগণও মূল্য সম্পর্কে অনুরূপ মত পোষণ করেন। তাঁহাদের মতে আধ্যাত্মিক সত্তা মূল্যের আশ্রয়-স্থল এবং মোক্ষ হইল জীবের পরম পুরুষার্থ বা পরম-মূল্য। মোক্ষ মূলতঃ আত্মার স্বরূপে অবস্থান। ভারতীয় দর্শন ইহাও প্রায় স্বীকার করে যে, ইহ জীবনেই পরমমূল্য মোক্ষ লাভ সম্ভব।

মূল্য সম্পর্কে বস্তুবাদে এবং ভাববাদে যে বস্তুগত মতবাদ আলোচিত হইল তাহা অনেকাংশে সমর্থনযোগ্য হইলেও আমরা এই মন্তব্য করিতে পারি যে, মূল্যায়ণ মূল্যের সহিত এত অবিচ্ছেদ্যভাবে সংশ্লিষ্ট যে মূল্য সম্পূর্ণরূপে মনোনিরপেক্ষ হইয়া থাকিতে পারে না, তবে ইহার অর্থ এই নহে যে, মূল্য আমাদের ব্যক্তি-মনের সৃষ্টিমাত্র। ভাল-মন্দ, সুন্দর-অসুন্দর স্বরূপতঃ বস্তুগত হইলেও এগুলি মানসিক বিচারের সহিত সম্পর্কবিহীন নহে। দার্শনিক ব্রড (Broad) যথার্থই বলিয়াছেন—মূল্য বস্তুগত হইলেও উহার উপাদান হিসাবে মূল্যনির্ধারক চেতনা অবশ্যই বিদ্যমান।

মূল্য মনোগত ও বস্তুগত উভয়:

নব্য বস্তুবাদী দার্শনিক আলেকজাণ্ডার (Alexander) মূল্যাবধারণকে সম্পূর্ণ বস্তুগত বলেন নাই। তাঁহার মতে, মূল্যাবধারণের ক্ষেত্রে বস্তু ও মন —উভয়ের অবদান রহিয়াছে। তিনি বলেন—প্রত্যেক মূল্যের মধ্যে দুইটি দিক আছে—একদিকে মূল্যায়ন-কর্তা আর অপরদিকে মূল্যের বিষয়-বস্তু; মূল্য এই দুইটির পারস্পরিক সম্বন্ধের মধ্যে অবস্থিত এবং একটিকে বাদ দিয়া অপরটির মধ্যে থাকে না। ("In every value there are two sides, the subject of valuation and the object of value and the value resides in the relation between the two, and does not exist apart from them.") আলেকজাণ্ডার মূল্য বা মানকে সম্পূর্ণ বস্তুগত বলিয়া স্বীকার না করিলেও ইহাকে তিনি বাস্তব বলিয়াছেন। তাঁহার মতে **মূল্য হইল—মন দ্বারা নির্ধারিত বা অনুভূতি সাপেক্ষ বস্তুনিষ্ঠ গুণ (Subjectively determined objective qualities)**। বাস্তবিক, মূল্য নিছক মনোগতও নহে আবার মনের মূল্যায়ন হইতে স্বতন্ত্রও নহে। আলেকজাণ্ডার বলেন—মূল্য হইল দেশ-কাল (মূল সত্তা) হইতে নির্গত গুণ;

ইহা জগতে মনের আবির্ভাবের পূর্বে উপস্থিত ছিল না। জড়-প্রকৃতির সহিত মানসিক সত্তার সংমিশ্রণ বা সংযোগের ফলস্বরূপ মূল্যের উদ্ভব সংঘটিত হইয়াছে।

ইহাই হইল মূল্যের স্বরূপ সম্বন্ধে সর্বাধিক গ্রহণযোগ্য মতবাদ।

৩। মূল্য বা মান ও তত্ত্ব (Value and Reality):

মূল্য বা মান এবং তত্ত্ব অর্থাৎ পরম-মূল্য এবং পরম-তত্ত্ব পরস্পর কিভাবে সম্পর্কিত—ইহা নির্ধারণ করিবার পূর্বে পরম-মূল্য এবং পরম-তত্ত্বের স্বরূপ-বিশ্লেষণ করা প্রয়োজন। মূল্য বলিতে আমার বুঝি উৎকর্ষ বা মহত্ত্ব; সুতরাং পরম-মূল্যের অর্থ হইল চরম-উৎকর্ষ বা চরম-মহত্ত্ব। সত্য, শিব মঙ্গল) ও সুন্দর—এগুলিকে পরম-মূল্য বলিয়া গণ্য করা হয়, কারণ এগুলি প্রকৃতপক্ষে স্বতঃমূল্য এবং জাগতিক যাবতীয় মূল্যের ধারক; এগুলি মানুষের পরম আদর্শ; এগুলির মানদণ্ডে জাগতিক বস্তু বা ঘটনার গুণাগুণ বিচার করা হয় এবং এগুলির উপলব্ধি মানব-জীবনের চরম লক্ষ্য। বাস্তবিক, সত্য, শিব ও সুন্দর—এই সকল পরম মূল্যের অবধারণ অনিবার্য ও সার্বিক। অপরপক্ষে, পরম-তত্ত্ব বলিতে আমরা বুঝি এক স্বাধীন, স্বয়ংসম্পূর্ণ. আত্ম-নির্ভরশীল, সনাতন পদার্থ। ইহা সর্ব-ব্যাপক; ইহা সকল বস্তুর আধার ও আশ্রয়। সুতরাং সকল বস্তু পরম-তত্ত্বের উপর নির্ভরশীল, কিন্তু পরম-তত্ত্ব স্বকীয় অস্তিত্বের জন্য অন্য কোন বস্তুর উপর নির্ভরশীল নহে। অর্থাৎ জগৎ ও জীব-সকল বস্তুই পরম-তত্ত্ব হইতে উদ্ভূত এবং ইহার মধ্যেই অবস্থিত ও সংরক্ষিত; পরম-তত্ত্বের বহির্ভূত কোন বস্তুই থাকিতে পারে না। পরম-তত্ত্ব সমগ্র বিশ্বের মূল বা আদি কারণ, কিন্তু ইহার কোন কারণ বা কর্তা নাই, ইহা স্বয়ংভূ। ইহা এক সর্ব-ধর ও সুসংহত, সামগ্রিক ও সর্বজনীন সত্তা—যাহার মধ্যে সকল বৈচিত্র্যের পারম্পরিক সঙ্গতি ও ঐক্য সংরক্ষিত রহিয়াছে।

পরম-তত্ত্বের সহিত মূল্যের কি সম্বন্ধ—এই প্রসঙ্গে বিভিন্ন দার্শনিক বিভিন্ন মতবাদ পোষণ করেন। নিম্নে বিভিন্ন মতবাদ আলোচিত হইল:

(১) **জড়বাদী দার্শনিকদের মতে,** জড়ই (matter) হইল জগতে যাবতীয় পদার্থের আদিম বা মৌলিক উপাদান; জড়ই হইল বিশ্বের পরম ও মূল তত্ত্ব এবং ইহা হইতেই সকল পদার্থের উদ্ভব। জগতের যাবতীয় পদার্থ অসংখ্য স্বপ্রতিষ্ঠ, অবিভাজ্য, নিত্য ও স্বতন্ত্র জড়-বিন্দু বা জড়-পরমাণুর সংযোগে উদ্ভূত হইয়াছে। শুধু ভৌতিক পদার্থ কেন, এমন কি প্রাণ এবং মনও জড়-পরমাণুর সংযোগে উদ্ভূত হইয়াছে। জড়বাদীদের মতে, জড় বা অচেতন শক্তি যান্ত্রিকভাবে

জগতের এবং উহার অন্তর্ভুক্ত প্রাণ, মন, বুদ্ধি প্রভৃতি যাবতীয় পদার্থের ক্রমবিকাশ ঘটাইতেছে; এমন কি মানসিক শক্তিও জড়-শক্তিরই রূপান্তর; এই কারণে জড়বাদে মূল্যের কোন স্থান নাই; অন্ধ জড়শক্তি কোন স্বতঃমূল্যের অর্থাৎ বস্তুর আভ্যন্তরিক মূল্যের কোন স্বীকৃতি দেয় না। জড়বাদীদের মতে, সত্য, শিব ও সুন্দর—এগুলি সম্পূর্ণ মনোগত, কল্পনা-প্রসূত ও অবাস্তব।

জড়বাদ আমাদের নিকট সমর্থন যোগ্য নহে, কারণ জড় বিশ্বজগতের পরম তত্ত্ব হইতে পারেনা; অন্ধ জড়-শক্তি জগতের ঐক্য ও শৃঙ্খলা সন্তোষজনকভাবে ব্যাখ্যা করিতে পারে না। বরং এক পরম চৈতন্যময় তত্ত্ব হইতে জড় প্রাণ ও মনের উদ্ভব হইয়াছে। পরম-তত্ত্ব পরমেশ্বর জড় ও জড়-শক্তিকে উপায় বা যন্ত্র স্বরূপ ব্যবহার করিয়া জাগতিক পদার্থসমূহের ক্রমবিকাশকে পরম উদ্দেশ্য অনুযায়ী পরিচালিত করিতেছেন। বাস্তবিক, পরম-তত্ত্ব পরমেশ্বর পরম-মূল্যের ধারকরূপে জগৎ ও জীবের মধ্যে পরিব্যাপ্ত এবং অভিব্যক্তির বিভিন্ন স্তরে বিভিন্ন মূল্যরূপে নিজেকে প্রকাশিত করেন। সুতরাং মূল্য নিছক মনোগত নহে, ইহার ব্যক্তি-নিরপেক্ষ বস্তু-সত্তা বিদ্যমান।

(২) **কোন কোন ভাববাদী দার্শনিকের মতে মূল্য বা মান হইল তত্ত্ব বা সত্তার ঊর্ধ্বে**; তথ্য অপেক্ষা আদর্শ অধিক উন্নত, সুতরাং আদর্শ তথা মূল্যের স্থান তথ্য বা সত্তার অনেক উপর। **প্লেটোর ভাববাদে** আমরা দেখিতে পাই—সত্তা বা তত্ত্বের তুলনায় মূল্য বা আদর্শের উন্নততর স্থান। প্লেটো আদর্শজগৎ এবং দৃশ্যমান জগতের মধ্যে পার্থক্য করিয়া দেখাইয়াছেন যে, এই দৃশ্যমান বাস্তবজগৎ হইল অতীন্দ্রিয় আদর্শজগতের অনুলিপি বা প্রতিচ্ছবি। তাঁহার মতে আদর্শ বা ভাবজগতের ধারণাসমূহের মধ্যে যাহা নীচ-মান-বিশিষ্ট তাহা উচ্চ-মান-বিশিষ্ট ধারণার অন্তর্ভুক্ত হইয়া পর্যায়ক্রমে এক অতি বৃহৎ স্তম্ভ গঠন করে। এই স্তম্ভের সর্বোচ্চ মান-বিশিষ্ট ধারণা হইল শিবম্ অর্থাৎ মঙ্গলের ধারণা। সর্বোচ্চ মঙ্গলের ধারণা সকল ধারণা বা তত্ত্বের ধারক ও ঐক্যসূত্র। প্লেটো এই পরম মঙ্গলকেই পরম সত্য ও পরম সুন্দর ভগবানের সহিত এক ও অভিন্ন করিয়াছেন। প্লেটো সঠিকভাবেই বলিয়াছেন—জীব জড়ের প্রভাব হইতে মুক্ত হইয়া পরম-মঙ্গলের আদর্শ অনুসারে জীবন যাপন করিলে আপন আত্মার স্বরূপ উপলব্ধি করিতে পারিবে এবং বিশুদ্ধ জ্ঞান লাভ করিয়া মুক্তি লাভ করিতে পারিবে। আধুনিক কালের দার্শনিক রিকার্ট (Rickert) প্লেটোকে অনুসরণ করিয়া বলেন—মূল্য দেশ-কালের অতীত অতীন্দ্রিয় পদার্থ; সুতরাং; ইহা দেশ

কালে আবদ্ধ বাস্তব সত্তার তুলনায় অনেক ঊর্ধ্বে অর্থাৎ আদর্শ মূল্য তত্ত্ব অপেক্ষা উন্নততর ও মহত্তর। Nicolai Hartmann-ও মূল্যের সর্বোচ্চ সত্তা স্বীকার করিয়া বলেন—মূল্যের এমন এক আদর্শ-গত অস্তিত্ব বিদ্যমান—যাহা বাস্তব জগতের ঊর্ধ্বে থাকিয়া জাগতিক বস্তুর মূল্য-বিচারের মানদণ্ডরূপে কাজ করে।

উক্ত মতবাদের বিরুদ্ধে আমাদের বক্তব্য হইল এই যে, মূল্য যদি জাগতিক বস্তুর ঊর্ধ্বে থাকে অর্থাৎ বাস্তব সত্তার সহিত মূল্য বা আদর্শের অবিচ্ছেদ্য সম্পর্ক না থাকে তাহা হইলে আদর্শের উপলব্ধি কিরূপে সম্ভব তাহা আমাদের বোধগম্য নহে। বাস্তবিক পক্ষে, আমরা বাস্তব সত্তার মধ্য দিয়াই মূল্য বা আদর্শ উপলব্ধি করি—যথা সুন্দর বস্তুর মধ্য দিয়াই আমরা সৌন্দর্য উপলব্ধি করি, ন্যায় কাজের মাধ্যমেই মঙ্গলের আদর্শ উপলব্ধি করি। সুতরাং মূল্য বস্তু-সত্তার সম্পূর্ণ অতিবর্তী হইয়া বস্তুর আদর্শরূপে থাকিতে পারে না। ভাববাদী দার্শনিক Bosanquet সঠিকভাবেই বলিয়াছেন—পরমমূল্য জগৎ ও জীবের মধ্যে পরিব্যাপ্ত থাকিয়া অভিব্যক্তির বিভিন্ন স্তরে বিভিন্ন আপেক্ষিক মূল্যরূপে নিজেকে প্রকাশিত করে। প্লেটোর শিষ্য এরিষ্টটল স্বয়ং দেখাইয়াছেন—আদর্শ জগৎ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বাস্তব জগতের মধ্যেই প্রকাশিত হইয়া মূর্তরূপ ধারণ করে অর্থাৎ দৃশ্যমান ইন্দ্রিয়-জগৎ আদর্শ জগতের বাস্তব প্রকাশ। মূল্য বা আদর্শ তত্ত্বের অতীত হইলে তাহা বোধগম্য হয় না, ফলে উহা অর্থহীন হইয়া পড়ে।

(৩) **পাশ্চাত্ত্য দার্শনিক স্পিনোজা ও ব্রাড্‌লি এবং ভারতীয় অদ্বৈতবাদী দার্শনিক শঙ্করের মতে পরমতত্ত্ব মূল্যের তুলনায় অনেক ঊর্ধ্বে। মূল্য বা মানের ব্যবহারিক সত্তা আছে, কিন্তু ইহার পরমার্থিক বা তাত্ত্বিকসত্তা নাই।** স্পিনোজার মতে, আমরা যাহা চাই বা পাইতে ইচ্ছা করি তাহাকেই আমরা মূল্যবান বা শ্রেয় বলিয়া মনে করি; শ্রেয় বা মূল্যবান বলিয়াই আমরা কোন জিনিষকে চাই না। যাহা আমাদের ইচ্ছা পূরণের পক্ষে সহায়ক তাহাই সুন্দর ও কল্যাণকর। স্পিনোজা বলেন—যাহা আমাদের প্রয়োজন মিটায় তাহাই মান-বিশিষ্ট; সুতরাং মান বা মূল্য ব্যক্তি-নির্ভর ব্যাপার; অপর পক্ষে পরম-দ্রব্য ভগবানের কোন ইচ্ছা বা প্রয়োজন থাকিতে পারে না; তিনি নৈর্ব্যক্তিক সত্তা, এজন্য তাঁহার মধ্যে মূল্য বা মানের কোন্ স্থান নাই অর্থাৎ স্পিনোজার মতে, মূল্য বা মানের পারমার্থিক সত্তা নাই। ব্রাডলিও অনুরূপভাবে বলেন—পরম-তত্ত্বের মধ্যে জ্ঞাতাজ্ঞেয়, ভোক্তা-ভোগ্যের কোন সম্বন্ধ থাকে না, এরূপ সমন্ধ একমাত্র ব্যবহারিক তথা আভাসিক জগতের

মধ্যেই দৃষ্ট হয়। সুতরাং আভাসিক জগতেই মান ও মূল্য বিদ্যমান, পরম-তত্ত্বের মধ্যে ইহার কোন স্থান নাই। এই প্রসঙ্গে তিনি বলেন—পরম-তত্ত্ব এমন এক পূর্ণ-সংহতি যাহা সম্পূর্ণরূপে আত্ম-বিরোধ-মুক্ত; কিন্তু মূল্যের ধারণার মধ্যে আত্ম-বিরোধ নিহিত থাকে। ব্রাডলির মতে মূল্যের মধ্যে যে স্ব-বিরোধ বিদ্যমান তাহা এইরূপ: মূল্য একাধারে অস্তিত্বসম্পন্ন ও অস্তিত্বহীন; ইহা অস্তিত্বসম্পন্ন, কারণ ইহা কল্পনা মাত্র নহে; আবার ইহা অস্তিত্বহীন, কারণ ইহা চেয়ার-টেবিলের মত দেশ ও কালে অবস্থিত নহে। এই স্ব-বিরোধের জন্য মূল্য আভাসমাত্র, ইহার তাত্ত্বিক সত্তা থাকিতে পারে না। ভারতীয় অদ্বৈতবাদী দার্শনিক শঙ্করাচার্যের মতে পরম-তত্ত্ব ব্রহ্ম নির্গুণ ও নির্বিশেষ বিশুদ্ধ চৈতন্য সত্তা। যদিও এই পরম চৈতন্য সত্তা আনন্দ-স্বরূপ, কিন্তু আনন্দই সৎ, ইহার ভোক্তা সৎ নহে। সুতরাং ভোক্তা-ভোগ্যের সম্বন্ধ পরম-তত্ত্ব চৈতন্যের মধ্যে থাকিতে পারে না অর্থাৎ মূল্য বা আদর্শের পারমার্থিক সত্তা নাই; কেবল ব্যবহারিক জগতে ভোক্তা-ভোগ্যের সম্বন্ধ থাকে বলিয়া এখানে মূল্য বা মানের প্রশ্ন উঠে; কিন্তু পারমার্থিক দৃষ্টিতে মূল্য অলীক বা মায়া। পরম-তত্ত্ব সম্পূর্ণরূপে ভেদাভেদের অতীত; এজন্য ইহা মূল্য নিরপেক্ষ, নির্বিশেষ সত্তা।

উক্ত মতের বিরুদ্ধে আমাদের বক্তব্য হইল এই যে, পরমতত্ত্ব প্রকৃতপক্ষে মূল্য-নিরপেক্ষ হইতে পারে না। আমরা মনে করি পরম-তত্ত্ব সমগ্র বিশ্বের ধারক, পরম-তত্ত্বের সহিত বিশ্বের নিবিড় ও অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক বিদ্যমান; জড়, প্রাণ, মন তথা মূল্য বা মান—এগুলির সকলের মাধ্যমেই পরম-তত্ত্ব পর্যায়ক্রমে আত্মপ্রকাশ করিয়া পরম উদ্দেশ্য সাধন করিতেছে। সুতরাং যাঁহারা বলেন—সত্তা কেবল বিশুদ্ধ সত্তা, ইহা সত্য, শিব, সুন্দর—এই সকল পরম-মূল্যের অতীত, মান বা মূল্য মানুষ নিজের মন বা কল্পনা হইতে সৃষ্টি করিয়া সত্তার উপর আরোপ করে—তাঁহাদের এই বক্তব্য আমাদের নিকট গ্রহণযোগ্য নহে। মান বা মূল্য বস্তুতঃ তত্ত্বেরই অধীভূত; পরম-তত্ত্ব স্বয়ই সত্য, শিব ও সুন্দর।

(৪) **হেগেল, রয়েস, প্রিঙ্গল প্যাটিসন প্রমুখ ভাববাদী দার্শনিকদের মতে পরম-তত্ত্ব এবং পরম-মূল্য এক ও অভিন্ন! পরম-পুরুষ ঈশ্বর একাধারে পরম-তত্ত্ব এবং সকল মূল্য ও আদর্শের সংরক্ষক।** পরম-পুরুষ ঈশ্বরের মধ্যেই সকল মূল্য ও আদর্শ বাস্তবে রূপায়িত হয় এবং পরিপূর্ণ পরিপূর্তি

লাভ করে ; ঈশ্বরের পূর্ণতার মধ্যেই সত্য শিব ও সুন্দরের পূর্ণ সার্থকতা লাভ হয়। মানুষ সসীম বলিয়া সে পরম-মূল্যকে পরিপূর্ণভাবে উপলব্ধি করিতে পারে না অর্থাৎ তাহার জীবনে ইহার পূর্ণ রূপায়ন হয় না, কিন্তু ঈশ্বরের মধ্যে মূল্যগুলি পূর্ণরূপে রূপায়িত ও সংরক্ষিত হয় বলিয়া মানুষ ঈশ্বরকেই তাহার 'আদর্শ' রূপে উপলব্ধি করিতে চায়। সুতরাং সত্য, শিব প্রভৃতি মূল্যগুলি মানুষের কল্পনা প্রসূত ও ব্যক্তি-নির্ভর নহে, বরং এগুলি বস্তুগত এবং পরম-তত্ত্ব ঈশ্বরের মধ্যে পূর্ণরূপে অধিষ্ঠিত ও মূর্ত। বাস্তবিক, পরম-মূল্যের ধারক পরম-সত্তা ঈশ্বর জগৎ ও জীবের মধ্যে পরিব্যাপ্ত এবং অভিব্যক্তির বিভিন্ন স্তরে বিভিন্ন আপেক্ষিক মূল্যরূপে নিজেকে প্রকাশিত করিতেছেন।

মূল্য ও তত্ত্বের মধ্যে সম্বন্ধ প্রসঙ্গে এই মতবাদ সর্বাধিক সমর্থনযোগ্য।

অনুশীলনী

1 What is value ?

(মূল্য বা মান কি ?)

2. Distinguish between judgment of fact and judgment of value

(তথ্য-অবধারণ এবং মূল্য-অবধারণের মধ্যে পার্থক্য কর।)

3. Discuss the nature of value Is it subjective or objective ?

(মূল্যের স্বরূপ আলোচনা কর। ইহা কি ব্যক্তি-নির্ভর, না বস্তুগত ?)

4. What is the relation between value and Reality ?

(মূল্য এবং তত্ত্বের মধ্যে সম্বন্ধ কি ?)